导　论

1994年11月，我前往闽南山区的安溪县，重访我在两年前做过五个月社会人类学调查的溪村。原来认识的村民见到我，多半显出诧异的神态，不理解我为什么做了那么长期的调查工作之后还要回到他们的村子。不过，经过片刻的停顿，他们大多醒悟我此行与以往一样，是为了去看他们隆重的家族庆祝活动和社会生活的其它方面。

不止一个人跟我说，我去得正是时候。通过通灵的"童乩"向村神和祖先卜问，溪村决定在农历的十二月举行一次重大的盛会，庆祝他们于1992年重建的陈氏家族宗祠。我到达之后的一个多月时间内，溪村人特别忙碌，祖祠的庆典是当地最大型的，名为"观大灯"面有别子一般的村神诞辰庆典"观灯"和"作寿"。要举行这么大的仪式，需要长时间的准备。

在三年前即已形成的祖祠重建委员会的主持下，陈氏家族举行了许多次会议，推举出八位年高望重的老人作为仪式的"首人"以及几十位公认为有社会地位的家族成员为祭祖仪式的代表。经过多方探讨，仪式的规模、程序、时间、内容也得以确定。因为这是一百多年来溪村最大的庆祝活动，所以决定选本镇清代以来最有名望的一个称为"宏真坛"的道士("法师")团体为科仪表演者，一个远近有名的木偶剧团为演戏团体，另选和尚等仪式专家数人参与庆祝活动。庆祝活动所需的费用，由家族成员积极捐献。同时，每家每户准备好了所需要的献祭品，他们通知远近的同宗族亲和与他们通婚的邻近村落，邀请他们来一起"热闹

阵”。到十二月初四日，“观大灯”的仪式准备就绪，在当日深夜（实为十二月五日凌晨）开幕。

整个仪式共延续整整二十四小时，是一个传统的家族祭仪，包括我在内的异姓外来人是来看热闹的和做客的，而对姓陈的族人而言，它却是一个严肃的聚会，据说这是一百多年来溪村规模最大的一次仪式活动。在家族祭仪开始前两个小时，建造祖祠的木匠已依据传统的《鲁班经》为祖祠的中梁点灵，“法师”依据他们祖传的科仪赋予管理祖祠的“土地公”灵性，和尚则通过不断的颂经替陈氏家族的祖先“招魂”，最后木偶戏的表演者在祖祠内外搬演他们的戏神“相公爷”为祖祠“镇宅”。紧接着，祖先的牌位由族中一位近年升为副县长的成员“点主”，有家族代表按次序逐一从祠堂外捧入祠堂内，安置在已经按等级安排好的祖先位上。经过这一系列的巫术处理，宗祠俨然变成一个神圣的场所。

初五日凌晨一时至晚上十时的仪式，主要由“法师”主持，其内容与自古流传在闽台地区的一般的“醮”① 的典礼相近，是“庆成醮”的地方种类，共可分为十个时段分析。凌晨一时至二时的仪式是起鼓、发表、请神，主要参与人是“法师”、“首人”和宗族代表，其意思就是通知天和神光临并监督陈氏家族的盛会。四点至四点半的仪式称为“请水”，由“法师”带领各家户的男丁去村落边上的蓝溪汲取清水一盆，旨在请水神赐与圣水，以净道坛。早上九点开始的“做敬”，延续一个半小时，“法师”的工作是颂读经卷和带领“首人”向神示敬，陈氏家族各个家庭把他们备好的饭、花、金纸、香枝、鞭炮带来祖祠的外院，放在依照各自所属的“房

① “醮”原为祭神之意，汉以后广为专业之道士和僧侣所用，其目的在于祈求风调雨顺、国泰民安。在民间，“醮”成为社区还愿酬神之大型祭仪，常出现在一年一度或数年一度的庙宇仪式中。

份”排列整齐的桌上，做敬之后焚烧金纸、放鞭炮告示神界上午仪式的完结。

中午以后的仪式十分盛大，参与者的人群也较上午广泛，主要内容是宴请神界和祖先。十二时开始的仪式是“献牲”，“牲”包括羊和猪，分成“公家”和“私人”两种，“公家”的牲礼（生羊和猪各一）由家族集体捐献并领先献祭，“私人”的牲礼（每家一头生的全猪）后来排队献祭。“献牲”之后，各家运回他们的牲礼，稍后派出一位年轻的“男丁”手持代表家庭的灯一对，在祖祠外面列队，依次进人祖祠，把灯交给“法师”，让“法师”持灯起舞一阵，交还家庭的“男丁”代表，带回家中挂在厅中展示，表示家庭的人丁均已受神的检阅。三时，各家各户把煮过的猪肉的部分带回祖祠的前院，重新献祭，并设一套祭品，献给“天公”。四点半，所有的家户再次带来祭品，献给族先。

夜间的仪式开始于六点半，内容不是单一的，但基本上都属于为家族社区排除灾难、解除罪恶的保护性举措。六点半开始的仪式称为“过限”，参与仪式的是男子，他们由“法师”领导从祖祠出发到村落的田野里列队飞跑，之后回到祖祠，仪式的意义是让族人通过个种人生的“关隘”和“局限”。“过限”之后是“关代人”，它的意思是家族中的每个个人的魂魄面临被误引如“阴间”的危险，所以通过一定的仪式把它们留在“阳间”。“关代人”时，每个家庭按照人口剪纸人（代表人的“阴”的一面）数个，备好油饭、肉、酒、蛋，把它们排列在祖祠前院地上，在“法师”颂毕《关代人经文》之后，烧掉纸人。落成庆典的最后一幕是“普施”和“犒军送神”，这自然又是大量的献祭，其意义是给一切神、神将、各地的“境主神”一顿大餐和礼品，让他们分享陈氏家族的快乐，祈求他们的保护。

八十年代以来的乡村中国，有两个重要的历史现象值得我们加以关注。其一，是为大家所熟知乡村经济转折，它的动力是

"农村经济改革"和"草根工业"(乡镇企业)的大量发展;其二,是一个悄然兴起的"乡村传统文化复兴运动"。我在上面概述的是后一个历史过程的一个小侧面,亦即复活中的乡土仪式。像溪村陈氏家族"观大灯"这样的地方庆典,目前在整个闽南地区的农村社区广泛流行。熟悉这个区域的地方文化史的学者,都了解这种庙祠仪式不是新的发明,而是具有深远的历史源流的地方传统。如果我们采用社会人类学的眼光看待这种"民俗活动",那么我们不难了解"观大灯"的庆典是现时代民间对传统的社区文化或过去的社会生活方式社会记忆(social memory),并且这种仪式在日前仍然充分体现出社区文化的多重组合特点。换言之,家族的祖祠庆典表现了神、祖先和活着的人在同一时空的融合、过去的历史与现时代社会生活的融合、家族组织与仪式象征体系的融合。

从社会的层面看,这种仪式事件具有若干重要的意义。首先,这一类的仪式是一种集体行为,它们把平时分立的家户和家族内部不同的社群和人物联合起来,强调家族的内部团结和认同(identity),造成一种社区的现实和意识。其次,通过仪式、戏剧表演、宴会,地方庆典吸引了平时与社区有社会经济来往的"关系户",有相当重要的社会联系作用,同时通过提供地方教派、剧团表演的机会,支撑区域文化的传承。其三,仪式过程一方面强调个人和各个别家庭服从于家族社会的集体操作,另一方面在象征上给予个人和家一定的社会位置和宗教式的保障,通过辩证的处理界定个人与社会的关系,赋予庆典一定的社会生活的阐释。

在这个观察的基础上,我们不可避免地会进而考虑几个重要的问题:这些被纪念和再用的社区文化形态的基本形态是什么样的?它们在历史上扮演什么角色?如果我们说社区文化是一种多重组合的文化,那么它是怎样组合起来的?为什么在今日

的现代化过程中，传统的社会生活方式和文化形态会复兴？在新时期里它们到底起什么作用？由于社会一文化研究向来对“传统”和“变迁”有深刻的兴趣，所以回答这些问题对于我们理解传统与变迁的理论有很大益处。并且，对于想要了解中国一般人民生活的人来说，回答这些问题有助于我们体会费孝通先生所说的“人们是如何生活的，为什么这样？起什么作用？会发生什么效果？”①

出于这两方面的考虑，我在本书将力图对这些问题提出解说。因为要了解社区文化的新作用，我们首先需要理解它的原型和在具体的地方场合下的操作状况，而要了解这两方面的情况，我们只能从实证的态度出发对具体的社区及其历史过程加以深入的分析。因此，我在本书将提供一个社区的个案研究，并力图通过这个个案研究为社区文化形貌和社会历程作出经验性的描述。

社区史作为叙述架构

我的个案研究来自如上提到的溪村。溪村位于中国东南沿海闽南山区的安溪县。② 这个村子共有570余户，全是汉族人，由陈氏和李氏家族组合而成，主家族是陈氏家族，占人口和土地的90%以上。我在这里所要描述的主要是陈氏家族的发展史和现状。这样作的原因有三：其一，陈氏家族是溪村的主家族；其二，历史上陈、李二家族各是独立的村落，它们现在的结合是民国时期政府人为造成的，要考察家族村落的结构和变迁，应从起

① 费孝通《社会学的探索》，天津人民出版社1984年版，第53页。

② 它的原名是“美法村”。因为它的地理位置在溪边，隶属以溪为名的安溪县，所以我按照社会人类学的惯例给它取了个学名（即“溪村”）。

原貌开始；其三，把焦点放在一个家族，有助于更深入地求知地方社会文化的原型与历史。

依据吴文藻先生的界说，“社区即指一地人民的实际生活而言，至少包括下列三个要素：（一）人民，（二）人民所居处的地域，（三）人民生活的方式，或是文化。”① 从这个定义出发，我们可以把溪村陈氏家族看成“家族社区”，因为它的人民、居住和生活方式，全受家族制度的约定。首先，与中国东南区的其它家族一样②，陈氏家族的血缘和婚缘关系是它的人民组成社群的原则，家族对群体与个人的关系有明确的界定，它支配着溪村人的义务与权力分配、权威意识、经济活动的空间、行为的范式和传统的继承。其次，家族发展所造成的房桃划分，在很大程度上决定了溪村人民的聚落形态和居住方式。最后，家族制度通过对传统的土地分配、产业所有权、生产实践、仪式行为和意识形态的制约，影响人民的生产、生活方式，造就了有地方特色的文化。

我在溪村陈氏家族的调查分别在 1991 年 7 月至 1992 年 1 月及 1994 年 11 月至 1995 年 3 月举行，共历 10 个月，研究属我参与的英国伦敦城市大学社会学系中国研究课题的部分主要分三段举行。第一阶段发生在 1992 年 7 月至 9 月间，我花了不少时间收集、了解陈氏家族史和地方社会史素材；第二阶段开始的时间与历史调查是同步的，但延续至 1992 年年终，主要探索家族现时代的组织、社会关系、经济、现代政权和仪式，可以说是对“制度”(institutions)的研究；第三阶段在 1994 年 11 月和 1995 年二月间举行，焦点放在溪村的民间信仰和地方权威的专题研

① 吴文藻“导言”，王同惠、费孝通著《花蓝瑶社会组织》，江苏人民出版社 1988 年再版，第 5 页。

② 参见 Maurice Freedman, 1958, *Lineage Organisation in Southeastern China*, *Athlone*.

究上，注重乡贤的个人生活史的调查。这三个阶段的调查有各自的研究目的，但是它们合起来可以形成一个对家族社区及其在变迁中的地位的描述性探讨。

依照惯例，社会人类学者在进行实证研究时，通常是在做了长期的区域性田野调查之后，坐下来把所获素材整理出来，同时把这些素材当成是验证某种理论的证据写作出来成为专著或"ethnography"①。"Ethnography"有体例上的规定，它们往往有一个理论和方法论的引言，其作用是把田野工作中发现的实证素材构合为一个论述架构(Discursive framework)；然后从社区、区域或民族背景出发，人类学者把具体的素材组成章节加以罗列分析；最后，分析过的素材创造出一个整体的社会-文化形貌(socio-cultural configuration)，人类学者把这个形貌变成一面反射理论的镜子，用它来评论在思想界有影响的学说。

从总的精神看，本书的体例也属于 ethnography 的范畴。不过，我对溪村家族社会与文化的历史描述，采用的叙述架构与一般的 ethnography 有所不同。传统上，社会人类学注重从文化与社会的一体化角度出发，描写象征体系在社会结构中的功能。功能主义的叙述架构的主要特点就是有目的地省略社会-文化的时间推移状况。②这种方法的缺陷在于没有看到任何社会或社区都有其独特的历史，它们是经历了从"过去"到"现在"的变化，才成为人类学者所观察到的对象。③

① "Ethnography"指对社会和文化的全面描述，它的对象可以是民族、部落、氏族、地区、都市和社区。以前国内译为"民族志"，只适用于 ethnography 的民族部分，不能全面体现它的原意。

② Johannes Fabian, 1983, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, pp. 38-40.

③ 功能主义对历史的忽视，其起因是早期的功能主义大师对古典进化论人类学者把所有的原始文化看成古代史的"遗存"有抵制意识。

在《缅甸高原的政治制度》一书中，剑桥大学的利奇(Edmund Leach)认为功能主义的不足之处，在于忽视文化的过程，为了弥补这一缺陷，他提供了一个政治文化如何向另一个文化转化的例证，并依据这个实例探讨文化转型的动力。①近年，伦敦经济学院的布洛克(Maurice Bloch)进一步指出功能主义理论的局限性，他认为功能主义成功地解释了象征体系在社会结构中的作用，但是它忽视一个事实，即在许多社会中社会结构是不断变化的，而象征体系则保持比较稳定。因此，要完善社会人类学的研究，有必要利用历史变迁的方法，探索象征体系在历史发展不同阶段的功能。②

受近年社会人类学发展的影响，我在这本 ethnography 里，尽量避免采用纯粹的共时性的(synchronic)社会解剖方法，力图采用历时的(diachronic)的叙述架构解说问题。这样的 ethnography 可以称为一部"社区史"。③

考虑到中国是一个复杂社会，在这个社会中发展起来的社区难免受大社会的中央集权、地方政府、社会阶层和"大传统"的意识形态影响或冲击，我在社区史的断代中也把政治史包括在参考范围内。第一至六章描述陈氏家族在明初到清末之间的历史，主要内容是关于陈氏家族如何形成家族、这个家族如何获得独立的地权、分化的聚落、制度化的通婚地域和创造自己的社会

① Edmund Leach, 1964, *Political Systems of Highland Burma*, Athlone, pp. 1-17.

② Maurice Bloch, 1986, *From Blessing to Violence*, Cambridge University Press, pp. 157-195.

③ 这样的"社区史"与中国传统的"方志"有类似之处：同方志一样，它也是对地方事项和人文景观的历史描绘。不过，我所提供的溪村社区史主要叙述社会人类学所关心的问题，所以与重视朝代变更和帝国"方物"的"方志"在体例和内容上有很大分野。

一经济组织。这几个世纪的家族史，与中国“晚期帝国时代”(late imperial period)是一致的。当时中央政权实际只延伸到县一级单位，因此县以下的社会发展比较独立，其规律也比较明确可寻。第七至十二章是关于陈氏家族社区在民国以来至今的经历，其基本背景是本世纪以来新国家的成立造成的“国家文化”对乡土社会经济、社会、文化的渗透和冲击，所描述的是把原来较为分立的社区变为新国家的行政单位的政治计划在不同历史时期的实际情况，以及地方社区一个世纪以来对政治运动和“规划的社会变迁”的反应。

家族社区的基本形貌

为了探讨家族社区的基本形貌，我在溪村广泛搜集社会文化和经济史材料，包括族谱、民间文书、档案、统计等。关于这个小社区的资料，自然远比历史学者所获得的通史和区域史证据少得多，且不完整。但是，我所获得的60余份文献记录和口述历史调查资料，基本上可以反映陈氏家族的历史。溪村陈氏家族的祖先，在明朝洪武年间在此地立家，此后陈氏族人不断繁衍，至今经历了24代，共600余年的家族发展史。在第二至第五章，我试图较全面地考察这个家族在明清时期(1368—1911)的社会、经济、文化概况。明清时期，中国封建社会进入所谓的“帝国末年”，当时的社会出现此起彼伏的骚动，封建帝国面临内外危机。为了控制变动中的社会，朝廷试图把古代的“宗法制”贯穿到民间社会。与闽南的许多家族村落一样，溪村的陈氏家族之所以能够“立族”，同当时“宗法制度的庶民化”① 有莫大关系。可是，一

① 参见郑振满《明清福建家族组织与社会变迁》，湖南教育出版社1992年版，第227-241页。

当这个家族成立以后，它便开始发展出适应于民间需要的，与官方意识形态有巨大差别的形态。①

明清时期的陈氏家族有十分自立的发展模式。地方人口的自然增长导致分家，人口的进一步增长，又导致房祧的分立，同时造成家族认同(lineage identity)成立的基础。在第二章，我从人口史和聚落型态的历史地理学，探讨陈氏家族的生成和发展过程，并以此为基础，赋予家族社区的人民与居住形式以历史的界定。第三章讨论陈氏家族的外部关系及其在区域体系(regional systems)中的地位，它通过"通婚范围"的人文地理与行为分析，论述陈氏家族的外围，包括它的边界、区域体系与文化。第四章所提出的看法可以概括为：家族社区的生产和仪式实践，具有一套完整的构架，这个构架乃是一种年历表和实践的空间层次，我称之为"时空的制度"(time-space institution)。它是地方性的，与地方季节的更换和农业生态有关，但与人们的仪式行为融会贯通，造成一种制约家族社群和个人行为的范式。第五章的焦点放在乡土社会的"公"与"私"的概念，再次涉及生产与仪式的融合，但更偏重于探讨乡土社会道德与理性(rationality)、公与私、义务和责任的揉合，尤其是公共生产和仪式中体现的平权"轮值制"。

乡土传统与现代政治

受现代主义社会学影响的学者，很容易地得出一个简单的结论。他们常把传统的社会组织为特点的社区(如家族社区)拿来与现代工业化国家作比较，说传统社区是"非理性"(irra-

① 王铭铭"帝国政体与基层社会的转形：读《明清福建家族组织与社会变迁》"，刊于《史学理论研究》，1995(1)。

tionality)的产物，而现代社会是“理性”(rationality)的产物。在此假设之下，他们又说，传统社区因为是“非理性的”，所以必然为“理性的”现代国家所消灭。在这个现代主义的意识形态指导下，许多学者对乡土社会作出判断性的界定。例如，社会学家雷德菲尔得(Robert Redfield)就相信，乡村文化，或可称“俗民文化”(folk culture)是与都市文化相对立的，“俗民文化”以社区为中心，具有“自守”的价值观念形态，与开放的都市文化格格不入，从而必然会被都市里主张现代化的改革者所改造。①费斯特(G. M. Foster)甚至说，乡土社会是“前工业社会”，在现代社会无法生存。②本世纪初以来，中国的学术界和政论界，一直受这种现代主义情调的影响，不同的论述中，往往可以找出相同的论点，这就是“封建残存”的“族权”和“神权”(实为乡土文化的主要表现形式)，是中国现代化的障碍，“农民”拖历史的“后腿”。

在本研究中，我力图避免用上述主观来判断家族社区及其文化，并尽可能从政治过程的探索，观察“俗民文化”与现代政治的冲突与关系。换言之，我在讨论溪村一个世纪以来所经历的社会变迁时，将把它与本世纪中国式的“现代意识”和现代民族—国家(nation-state)的成长过程相联系。本书的第六至八章，用溪村的具体材料，对吉登斯(Anthony Giddens)关于民族—国家与社会变迁的理论以及吉尔耐(Ernest Gellner)关于工业化和社区的理论提出检验。把家族社区与现代政治相联系，有助于我们解释本世纪新的行政与文化力量的延伸，对中国乡土社会的影响，也有助于我们理解目前地方传统的处境。

比以前的现代化理论，吉登斯和吉尔耐的理论有一个共同

① Robert Redfield, 1953, *The Primitive World and Its Transformation*, Cornell University Press, pp. 40-48.

② G. M. Foster, 1967, *Tzintzutzan*, Little Brown.

的优点，就是强调现代化是一种政治和意识形态的过程。前者认为，现代化的民族—国家的产生，其目标是要造成一个有明确边界的社会控制严密、国家行政力量全面渗透于社会、大众文化取代传统的社会，它的形成基础是对社区的监察。[1]后者认为，现代社会变迁有两个要素：其一，工业化造成了"长期增长"的观念，并导致农业生产向"国民经济"转型；其二，现代教育体制取代传统的社区训练，使注重标准化知识的新型"雅文化"侵入社区，排挤传统社区文化。[2]

溪村的实例证明，在地方行政、经济组织和文化教育等方面，本世纪以来中国乡土社会的确发生了若干重要变化。在第六章，我将分析陈氏家族如何从一个只具有"族老"、"族贤"地方权力中心的社区，转变为一个被现代政府所渗入的，具有正式权力机构的社区。第七章主要讨论民国时期以来官方机构如何企图通过行政手段，在家族社区创造"公民文化"和新式教育。第八章分析历年来的政治运动如何体现国家象征在社区中的存在。了解中国现代史的人都知道，一个世纪以来中国无论出现什么样的"新政"和"运动"，都打着"改造社会"的旗号，表现出现代性的政治(politics of modernity)的特点，它们均与现代主义意识在中国精英分子中的成长有关，是走向现代民族—国家和"大众社会"的设计，因而在一定程序上证明上述理论的有效性。

不过，我想指出，"现代政治"只是一种"理想模式"和企图，并不是现实。吉登斯和吉尔耐的看法，有片面强调"现代性"(modernity)对传统取代的有效性之嫌，他们忽视了乡土传统的持续性。在本书最后四章，我将从溪村的实例对此提出批评。这四章以改革以来的溪村为内容，描述分析十几年来地方传统的

① Anthony Giddens, 1985, *The Nation-State and Violence*, Polity.

② Ernest Gellner, 1983, *Nations and Nationalism*, Blackwell, pp. 19-50.

家族制的复活，并从三个角度探讨这一复活的原因。在第八、九章，我指出，由于“家庭承包责任制”的实施，造成了民间社会对旧的家庭模式的新需求，导致传统家庭意识的复活。同时，由于“集体”机构的力量减弱，社区的生产和生活的社会互助缺少组织者和资源。因而，旧的家族房祧关系、婚缘关系作为社会资源(social resources)重新回到溪村。如上两条，加上近年民间对自己的历史和认同的追求，进一步引起传统公共仪式的回潮(第十一章)。最后一章指出，由于农民信任感的转移，旧的“族权”逐步回到地方政治舞台，扮演重要角色。

社区过程与社会人类学反映

认真的读者可能会问：“这样一部不厌其烦的社区史到底有什么意义？”虽然我不认为社区是中国社会的缩影(microcosm)，但是同三四十年代开创中国社区实证研究的前辈们一样，我有心通过小社区的个案调查，窥视中国这个大社会，并对社区研究方法提供一个范例。在汉学人类学(sinological anthropology)研究中，对于社区分析能否反映中国社会的现实存在争议。本世纪三十至四十年代，在吴文藻先生的倡导、英国功能主义人类学的影响下，费孝通、林耀华等前辈开创了中国社区研究学派的事业。对他们而言，社区研究对探讨中国社会的结构和制度是很基本的。费先生曾说：“以全盘社会结构的格式作为研究对象，这对象并不能是概然性的，必须是具体的社区，因为联系着各个社会制度的是人们的生活，人们的生活有时空的坐落，这就是社区。”①

五十年代以后，由于意识形态的关系，社区研究在中国的开

① 费孝通《乡土中国》，三联书店1985年重印，第94页。

展受到限制。在西方，汉学人类学对社区研究的态度也起了某些变化。二战以后，世界政治格局起了很大的变化，两大对垒阵营的形成使欧美人类学者在中国做田野工作成为幻灭。在英国，曾任伦敦经济学院人类学系主任和牛津大学人类学研究所所长的汉学家弗里德曼(Maurice Freedman)，在英属殖民地香港及新加坡等海外汉人社区从事人类学调查，用华侨社区收集的素材写出一些关于汉人社会家族组织的论文和专著。他对社区研究采用两可的态度，一方面他自己作侨区调查并指导博士生如裴达礼(Hugh Baker)作社区调查，另一方面他认为社区调查不足以反映中国这个大社会，因为中国是个复杂社会，所以要理解这个社会必须结合文献与较广泛的区域(如东南区)研究和社会学。①

在美国，斯坦福大学的历史学者兼人类学者施坚雅(G. William Skinner)采用更为概观的方法研究中国社会结构，他发展出一套区域制度的研究方法，认为中国社会的基本形态是地方之间的社会经济网络，是多个村落被联成标准集镇，多个标准集镇被联成中等集镇，多个中等集镇被联成中心集镇，并由此类推到大的区域如华北、华南等。②他主张研究中国社会结构要重视区域内部的经济功能关系，认为社区只是这些大网络的分子，网络 关系才是关键。

值得注意的是六十年代中后期以来，社区研究重新获得广大汉学人类学者的重视，不少英美人类学者利用香港和台湾作

① Maurice Freedman, 1963, "A Chinese phase in social anthropology", *British Journal of Sociology*, 14(1), pp. 1-13.

② G. William Skinner, 1964-5, "Marketing and social structure in rural China", *Journal of Asian Studids*, 24: 3-34, 195-228, 363-399; 1977, "Cities and hierarchies of local systems", in Skinner ed., *The City in Late Imperial China*, Stanford University Press.

为研究基地从事中国社会结构的社区研究。为了检验弗里德曼的家族理论，英国的裴达礼在香港作了一个村落家族的调查，美国的帕斯特耐克(Burton Pasternak)和马丁(Emily Martin Ahern)在台湾作了各自的村落调查。对汉人民间象征有兴趣的武雅士(Arthur Wolf)、王斯福(Stephan Feuchtwang)、华琛(James Watson)等也在港台地区开展社区田野工作。虽然1983年利奇发表的《社会人类学》一书中的一章对社区研究能否解释中国社会提出问题①，多数欧美人类学者仍然坚持社区研究是汉学人类学研究的基础。

在一定意义上，弗里德曼和施坚雅对社区研究的局限性所提出的讨论是合理的，实际上从中国社区研究开创以来，所谓"大社会"、"复杂社会"的问题从未被社会人类学者忽视，目前从事社区调查的学者并不排斥区域、国家概念。我认为，社区研究和较大型的综合研究的差别，不在于其中哪一种方法比较"正确"，而在于它们运用不同的素材和叙述架构。通过社区研究和描述，我们自然主要是反映某个小地方人们生活时空的定位及创造生活的历程。不过，对小地方的描述，显然也有可能反映复杂社会中的政治经济生活、历史和社会结构，因为正如施坚雅所指出的，不同的地方和空间级序是互相关联的。

现在的问题在于如何使社区研究既具有社区研究的特点，同时又能够反映复杂社会的特点。进行社区研究时，调查者为了研究的方便与特点，必然会把一个社区看待成一个似乎与外界无关的空间，这样做对于了解社区的内在结构和规律有益处，不过它仅是研究的开始。对社区的内部现象了解以后，我们会发现它并不是孤立的。相反，正如我在本书所描述的溪村，社区与一定的地域是联在一起的，其联系的纽带可以是婚姻的地方传统、

① Edmund Leach, 1983, *Social Anthropology*, Fontana Press, pp. 122-148.

可以是地方仪式、可以是市场。社区当然也不能避免国家政权等外部力量的影响。相反，我所探讨的本世纪以来一系列政治事件对溪村的影响，证明社区研究可以说明大社会的历史问题。

不仅如此，社区研究所反映的历史可以对社会人类学的理论加以反思。毋庸置疑，社会人类学者在写作描述性的著作时，不是漫无目的的。在欧美，人类学者把研究西方以外的社会看成是主要任务。十九世纪时，这样做的目的是在非西方社会中寻找西方古代史的参考资料。马林诺夫斯基及在他之后至二战结束，为了使人们认识人类学的用途，许多学者宣称，人类学有利于殖民地的行政。现在，采用"应用人类学"的态度的人还存在，但更多人把人类学看成一种人文知识。例如，利奇认为，人类学就是通过研究异族和异地的文化，创造一面能引起本文化反醒的镜子。①

溪村不是我的故乡，但它也构不成一个"异文化"(other culture)。它的文化模式不够遥远，成不了我们文化的"过去"，不够奇异，成不了与我们的文化形成反差的比照。站在被研究者的利益的立场上，我更不想把研究成果改变为行政工具。我力图通过调查研究收集比较具体的素材，使这些素材组成一个尽可能反映现实的体系，帮助我叙述一个我认为有意义的故事，让这个故事说明社会理解里的重要问题。对于一个研究本土社会的人类学者而言，有一个问题是大家共有的。那就是，在我们的社会中大多数的一般人民是怎样生活的？大量的社会经济统计和人民生活素质指标的运用可能可以回答这个问题的一部分。社会人类学者为了回答这个问题，所采用的态度和方法是不同的。传统上，我们把他们的基本方法叫做"参与观察"(participant observation)，也就是强调人类学者应该进入被研究者的"社会

① Edmund Leach, 1983, *Social Anthropology*, Fontana Press, p. 127.

结构中的各种角色，参与当地人的生活，才能体会他们的生活内容”。[1] 换句话说，社会人类学者并不认为运用在研究的社会场合之外所设计的架构（如问卷）可能得到关于当地人生活状况的图景，而是主张采用当地人的文化，去理解他们的生活和他们对生活的看法。因此，他们十分关切人民创造自己的生活和自己的历史的过程。

虽然对本土文化的研究者而言，其研究对象不是一个“异文化”，但是在研究过程中我们会发现我们自己社会中的大多数-即生活在小地方的一般村民-过的生活和想象中的历史与研究者的生活和文化大有区别，甚至可能形成一个与“异文化”类似的比照。本世纪是学者们对“现代化”、“变迁”甚至“后现代主义”高谈阔论的时代。在这个时代里，也创造出许多关于“传统”、“延续”、“落后”等概念。学者们按逻辑把“现代”当成未来，把“传统”当成过去。他们虽然在理念上知道演化论的谬误，但是难以自拔地把社会的不同阶层改造为一个演化论的阶梯。在这个阶梯上，小村落的“农民”通常被看成是行将消逝的社会，而工业化和商业化的都市成为，演化阶梯上的未来。[2]把学术研究政治化的人甚至简单地认为“农民”是中国政治文化现代化的障碍。我们先不说如何从实政的角度去证明单线现代化理论的对错，有一点是很清楚的：关于“现代性”的话语并不新鲜，它们产生于西

---

① 费孝通“人的研究在中国：结束答词”，刊于《人的研究在中国》，天津人民出版社 1993 年版，第 12-13 页。

② 对这种看法的批评，请参见：Stephan Feuchtwang and Wang Mingming, 1992, “The politics of culture or a contest of histories: Representations of Chinese popular religion”, *Dialectical Anthropology*, 16: 251-272; Myron Cohen, 1993, “Cultural and political inventions in Modern China: The case of the Chinese ‘peasant’”, *Daedalus*, 122:2, pp. 151-170.

方社会的工业化过程，支持资本主义世界体系①向东方的延伸。

经过参与观察，我们可以发现被我们中的许多人看成是“落后分子”的“农民”，对历史和社会生活的观察和理解远比单线现代化论较为朴实。在溪村，人们并不是不能接受社会变动，只不过他们把这种变动看成生活中的事，从而不强调变动能带来全民福利，更不随意排斥“传统”。我希望通过我的描述，可以说明溪村人眼中的历史与阶梯式进化论有很鲜明的区别。在他们眼中，历史正如村边的溪流一样是流动的、不可断裂的，它也不是抽象的“通史”，而是社区和家庭生活的组成部分。所以，历史没有“传统”与“现代”之分。家和家族现在可以是一种过去形成的惯例，但对生活在家和家族中的人来讲，它们是一种有意义的发明。旧的惯例虽然被社区外的“高明人士”判定为“陋俗”，但是当溪村人需要它们来维系内部关系、创造合作机会、表白和解决社区面临的问题时，它们还是被尊重为有益的“发明”。

在本书的下列诸章，我们将看到作为一个案例，溪村的社区历程表述了一个与一般的社会—文化史观相当不同的道理，我们可以把它当成对后者的一种重新思考。从这个角度看，采用人类学方法对本国的小社区加以研究，与异文化的研究一样，具有“文化借鉴”的意义。

① Immanuel Wallerstein, 1974, *The Modern World System*, New York Academic Press.

1. 溪村的社区背景

闽南经济文化区

溪村位于中国东南沿海区内福建南部(闽南)的漳泉经济文化区内。这个经济文化区分布在戴云山脉之西南部,它的核心地带在九龙江流域的漳州和由东、西溪汇流的晋江流域的泉州,以及比较迟发展起来的厦门,其地域包括一片相当广大的内陆山地和滨临海岸的都市及近海岛屿。漳泉区的原住民是"闽越人",汉人是以后逐渐移入的,并在唐以后成为该区的主要居民。①

参照施坚雅的经济区域结构分析②,我们可以把三国至清之间漳泉区的发展分为如下几个阶段:Ⅰ.三世纪至十世纪以晋江和九龙江流域为主汉人的农业开发、市场网络的形成和经济文化区的一体化;Ⅱ.十世纪至十四世纪后期以泉州都市中心或海港为核心的海外商业文化交流的大发展;Ⅲ.十四世纪后期至十六世纪初期,泉州经济圈的衰落、海外交通的倒退和政治控制的加强;Ⅳ.十六世纪中期至明末(1646—1658)海外商业势力的来临所导致的海澄商港和漳州为中心的民间海外交流的发展;Ⅴ.清初为驱除郑成功势力而实行的禁海和迁界措施所导致的

① 参见:王铭铭"试论泉州港的勃兴与泉州地区人口增长的关系",《福建人口》,1987(1)。

② G. William Skinner, 1985, "The structure of Chinese history", *Journal of Asian Studies*, 44:185-224.

闽南经济区的衰落；Ⅵ.十八世纪上半叶之后珠江三角洲经济文化区的兴起对漳泉区的打击及鸦片战争以后通商口岸厦门对漳、泉经济文化中心的取代。

闽南漳泉经济文化区的社会历史，表现出鲜明的特色：区域的形成，导致与众不同的经济类型、方言（闽南话）类型、戏剧类型（如南戏）、民间仪式类型的构成。①更突出的是，适应于区域发展的特点②，家族势力和单姓的家族村大量涌现。在闽南早期的开发中，为了在新地方生存，汉人移民已开始在河流两岸聚姓而居。宋以后的商业发展，引起都市家族作为商业性社团的发展。明清时期，政府在闽南推行"重农抑商"的政策，使大量人口从都市流入农村和海外。为了对不断扩大的乡村社会进行控制，政府并试图把古代的宗法制度贯穿到民间。由于农村人口的扩大与资源的有限，农业劳动力价值大幅度下降，而且村与村之间形成剧烈的竞争势态。因为地方自立和自卫需要一定的社会组织加以实现，所以政府推行的"宗法制"被民间吸收并改造，造成家族村落在乡村的广泛延伸。

明清时期，家族在闽南农村的势力膨胀主要表现在家族公有制的形成、以祠堂和族庙为中心的家族祭祀形态的产生和以家族族亲为网络的社会交换关系的发展。当时，在闽南乡村15%以上的农田属家族公有，并且土地的所有权有越往内陆越家族公有化的倾向。③同时，不同的家族纷纷立庙创造村神并把

---

① Kenneth Dean, 1992, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*, Princeton University Press, pp. 23-24.

② 弗里德曼认为，家族在中国东南沿海大量存在，其原因在于这个区域是中国的边陲，需要发展符合地方农业生产的非集权化社会组织。参见：Maurice Freedman, 1958, *Lineage Organisation in Southeast China*, Athlone.

③ 郑振满《明清福建的家族制度与社会变迁》，湖南教育出版社1992年版，第119—226页。

原来的祖厅扩大为“祠堂”或“祖祠(厝)”。它们还积极地开拓区域的社会交际资源，创造“族亲关系”，通过“族亲关系”扩大家族的势力。

溪村的位置

溪村是闽南漳泉经济文化区的内陆村之一，隶属泉州市所属六县之一安溪县。安溪在泉州经济发展的上升期(公元955年)建县，以境内清溪为名，宋代改名安溪。它东接南安县，西连华安县，南临同安县，北邻永春县，东西长74公里，南北宽63公里，总面积3012.8平方公里(图1.1)。安溪地处内陆，境内多山，溪流纵横，四季分明。因为这个县的地理空间跨度很大，所以可以再细分为几个县以下的区域：以长坑和龙涓为代表的最内陆的山区，离本文化区域的中心泉州较远，交通闭塞、与外地进行的经济贸易活动较少；以西溪为交通联系线路，形成的湖头镇-蓬莱-凤城一线，与泉州的经济人文关系密切；从官桥至龙门越山可达同安、厦门进入沿海地段和港口，传统上对外的联系也较多。

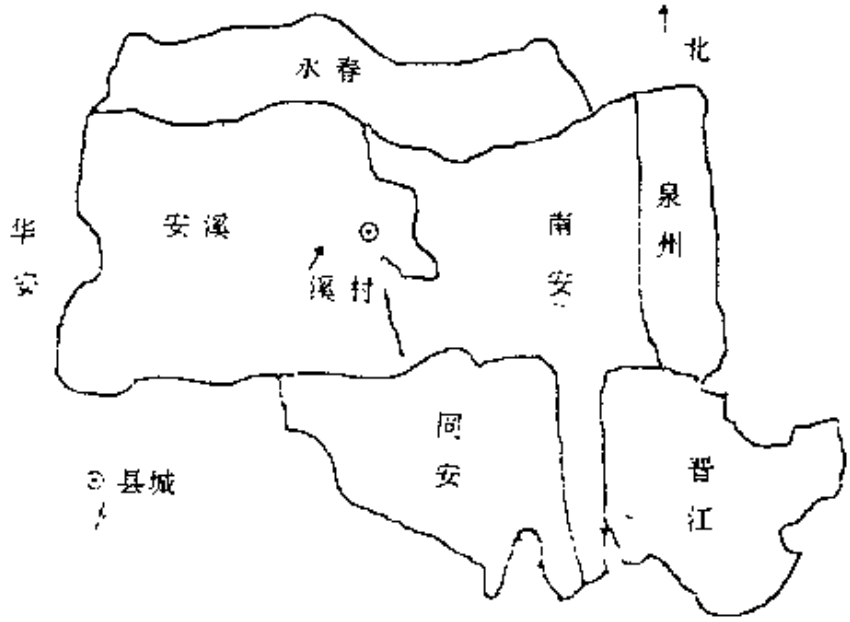
关于安溪县内的区域差异，乾隆版《安溪县志》引宋《嘉定条例》云：

“西北多山岭，民附谷以居，甲乙相失，无复聚落。风气柔而不悍，事有忿轧争，获伸则止……近县数都，彬彬业儒，盘郁山村，则罕诗书……依山之户，垒石而耕……邑民……商贾百工艺业，咸远人擅之，以有其利。至于书记，亦仰外人。鱼盐桔果之利，转换自外面至，利射一倍……”①

作为安溪的村落之一，溪村与全县一样，地理、气候、山河、

① 乾隆版《安溪县志》卷四，厦门大学出版社1985年再版，第108—109页。

图 1.1.:溪村的地理位置



作物属同一区系类型，但它在区域和行政上属西溪下游的凤城镇，这里是安溪县内几大区域中的一个，俗称“下安溪”。它是一个中型的盆地，它四周由青山环绕，形成自然的保护屏，从山谷中流出的两条溪流，蓝溪和西溪，在这里汇合，溪村就位在这个溪流汇合之处。溪村的聚落形成于明代中叶，村民在传统上仰赖溪流而生存，他们有的利用溪水灌溉农田，有的依川行船①，运输地方特产到外地②，以运货谋生。这种“两栖”的经济模式的形

① 几十年来，陆上交通和桥梁建设取得长足进步，现在有三条省道经过凤城，此地与区域重镇厦门和泉州的交通方便，各仅距八十和六十余公里。陆上交通自六十年代中期之后，便已取代了溪上交通。原来，溪村人进县城需要摆渡船，现在西门大桥使两地的距离大大缩短。进城的溪村人只需步行，而许多人利用离县城的近便，做起了交通运输生意，在县城里外开店服务市民者也大有人在。

② 溪村对岸的仙苑，曾是安溪东北部重镇湖头通往县城及府城(泉州)的重要渡口。溪村的许多村民本来不是农耕者，而是依赖于隔溪的仙苑渡行船运货的船工。在“土地改革运动”中，大部分船工被分配土地，改造为农耕者。

成与溪村所处的特定地理位置有关。溪村位于“下安溪”之内，这个区域是湖头以北和西北的几个镇通往泉州的必经之路，可称为区域网络的一个“网结”，在交通和经济人文交流诸方面地位甚为重要。安溪运往郡城泉州等地的产品，均需通过“下安溪”；在本县，受泉州经济文化影响最大的也在此地。

明以后的“海禁”、迁界和沿海区经济的衰落，导致大量人口进入安溪，造成农业生产过于密集化，从而引起海外移民，其结果是溪村所处的区域成为中国东南有名的侨乡。历史上从这里迁移到东南亚和台湾的人口很多。与其它闽南城乡一样，溪村在海外有族亲分布，尤其在新加坡和台湾两处，族亲人数不少。海外族人在家乡举行节庆时，多会汇来捐助，个别还回来参与。不过，他们目前对地方经济影响不大。安溪县现在仍是一个“扶贫县”，由于地处山区、交通不便，海外投资比闽南沿海的其它县（如晋江）在数量和规模上小得多。作为一个山区的小村，溪村虽然接近县城，受小城镇工业的一定影响，但是地方传统还保留得比较完整。

家族、村政与社区

根据1991年凤城镇政府的统计（表1.1），① 溪村全村总户数为572户，总人口2812人。其中，男性630人，女性470人。从人口的职业构成看，溪村45%的劳动力人口从事农、林、牧、副、渔业；从事建筑业的人口也不少，占劳动力人口的10%；从事交通运输业的，占劳动人口的5%。其余人口从事村办公业、医疗

① 安溪县凤城镇政府1991年编《1991年农村年报统计表》（手抄本）。

卫生和教育。外出人口约100人左右。[1]根据第四次全国人口普查资料，[2] 溪村的人口出生率大大高于死亡率[3]，一般家庭儿童人数在1—3名之间。溪村的小学教育比较普及，但受小学以上的教育的人在人口中占少数(参见附录6—8)。[4]

上述的官方的人口分类给我们一个印象，似乎溪村人的认同纯粹是以其从事的职业和"教育程度"为标准的。可是，这个印象与现实有出人：假使我们站在当地人的角度以"主位法"(emic)来看他们的认同，我们很容易发现官方统计学上的人口分类和识别并没有被民间完全接受。对当地人来说，姓氏是最主要的自我识别方法，而姓氏是家族认同的表现，家族认同又表现为一定的居住形态。

地名反映了官方和民间的认同差异。溪村的取名有一段历史。在明清时代，其村名为教场美(尾)，从字义看应是原来明朝训练军队的教场的尾端，主要居民多姓陈并同属一个家族，称为

① 从事农林牧副渔项、村办工业项、医疗项商业饮食项、文教项的人口均在村中居位，商饮业者的店面均分布在村路附近。文教人员在村办小学任职。医疗卫生人员指从事办卫生室(诊所)的人员，不指正规医疗卫生人员。从事建筑业的人，多在福建省以外的省份(如广西)承包建筑项目。从事交通运输的，主要是使用小型工具车为建筑工程运材料(沙石)。此项还包括用摩托车载客的劳动力人口。交通运输是依附于县城的公司和客员。此外，根据作者的走访，发现镇政府的统计未包括现在被雇用在县办、合资工厂的年轻(15—24岁)女工，其数目约在100人以上。妇女劳动力在副业里，表现突出，主要从事饲养业。

② 安溪县凤城镇政府1990年编《全国第四次人口普查资料人工总汇》(手抄本)。

③ 1989年下半年出生59人；1990年上半年出生39人；死亡人数，1989年下半年6人，1990年上半年6人。出生人口是死亡人口的8倍。按生育数分组，以1990年出生家庭为计，1孩家庭39户，2孩家庭32户，3孩家庭34户，4孩家庭8户，5孩家庭1户。

④ 受高中教育的人更少，无大学生人口，有1名大专生，3名中专生，文盲人口占318人。

"教美陈氏"。到民国年间,政府施行保甲制度,将教场美与邻村姓李的法石村合并成为溪村保,取"教场美"和"法石"的缩写,这一家族合法经历过几十年的社会变迁,仍然被政府延用。从目前官方行政地理的划分看,陈、李二家族是属于同一个社会单位,税务、土地、人口由村政府统一管理。不过,在社会生活方面,陈、李二家族基本上仍然依照过去的传统各自分立,它们各有自己的聚落、亲族、祠堂、村庙、仪式,两者几乎互不相干。

表 1.1:溪村人口的职业构成(1991)

职业	人数	百分比
1.农林牧副渔	500	45%
2.村办工业	10	0.9%
3.建筑业	115	10%
4.交通运输	60	5%
5.商业饮食业	30	2.7%
6.医疗卫生	3	0.2%
7.文化教育	2	0.18%
8.外出	100	9%
9.其它	280	25%
劳动力总人口	1100	100%

官方和民间地方和人口识别的差异反映了我本书将要作一番分析的近、现代社区政权的变动与特点。民国以前,溪村的政权组织与家族制度是合二为一的,这种合二为一的社会形态是明清时期闽南漳泉经济文化区社会发展的结果。在明清时期,族、房长便是村中的政治首脑,他们对村中的社会生活、权力分配、冲突解决、生产关系,起着关键性的作用。民国时期,国民政府试图削弱族权,因而任命非族、房长人员为保甲长。但是,保甲制度后期的实践的结果,是保甲制与族房制相合的产物。解放以后,政府做了大量的工作对基层政权加以强化,在家族社区中嵌入比较正规的权力结构,其结果是正式和非正式两类村落权力

的并存。五十年代末以后，正式的权力机构是大队和生产队，它们是国家与家户之间的中间层。改革以前，大队和生产队的干部被赋予相当大的权力，而且由于他们一方面是国家的代理人，另一方面十分为当地利益着想，所以获得一定程度的威信，并几乎取代传统的“族长”的地位。改革以后，村和自然村级的权力受到限制，给传统的家族力量提供了发展空间，造成两个权威中心相互补充的现状。

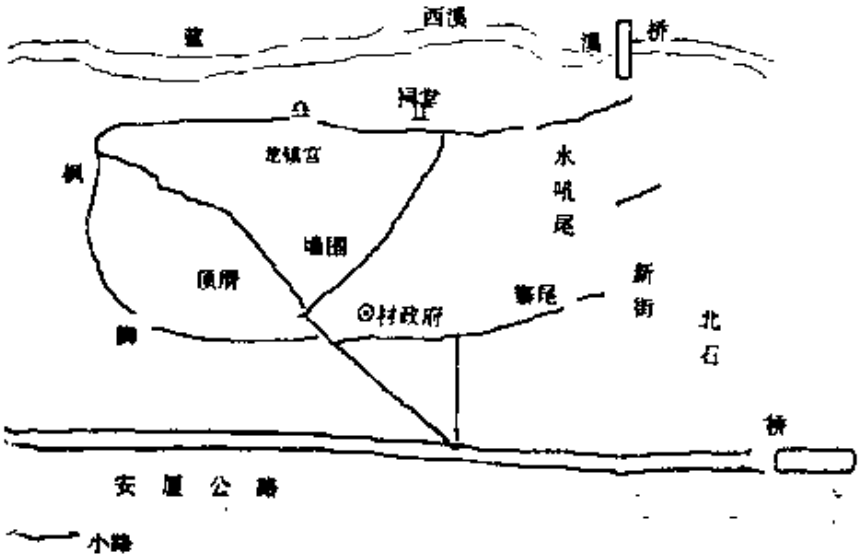
目前，在当地被统称为“两委”，包括党支部委员会和村民委员会。党支委共5人，其中正书记1人，副书记3人，村妇女主任1人；村委会共5人，其中村主任1人，文书、会计、治安保卫、出纳共4人。此外，有团支部书记1人负责青年工作。党支委的任务主要在政治代表方面，是政权的象征和维系机制。村委会负责调解民政纠纷（文书）、文教（会计）、公安（治保员）、财务（出纳）。党支委由党员大会选举产生，村委是由全体村民选举产生。11位村落正式权力代表中，有8位出自陈氏家族的各支系，只有3位来自李姓和谢姓。

“两委”是国家权力在村落的代表，其存在与社会政治的调控有关。政府向当地收取基金，共有教育基金、人口基金、国防基金、残疾人基金、水利基金、建设基金等项，每人一年分派6元人民币左右。农业税收非常轻微，全村一年仅需交160元人民币和少量公粮。村委会还具体负责人口户籍登记，保留人口移动和社会-经济材料。在1979年以前，村落的政权（大队）负有经济责任，要组织生产。目前，生产问题被分配到家庭，互助是以共有耕牛和自发物集资项目为中心。正式的村落政权的作用，在社区中的社会经济作用很有局限性。

家族组织曾经在溪村起地方政权的作用，虽然五十年代末受到削弱，但是现在它的政治功能又在一定程度上得以恢复。目前，家族的族、房长制已不复存在，不过在村落的民间祭仪里，长

老起象征的组织性作用，并代表目前出现的地方权力分化的迹象。以村庙与祠堂为中心，形成由族老和被民间信任者组成的非正式的组织，对村落的内部关系调节和认同，起一定的作用。这种组织的出现，与家族认同在溪村的延续性存在有莫大的关系。

图 1.2：溪村布局



目前，溪村的七个自然村中，六个是以陈姓家族成员为最多数，只有一个自然村以李姓为主，村落的中心在几个陈姓自然村，李姓居民仅占全村人口的 7%，其余皆为陈氏家户（包括婚入陈氏家户的妇女入口）。陈、李两姓有少数的杂居情况，但各自有其地界（图 1.2）。在陈氏家族的聚落和李氏家族的聚落之间，有一脉小丘陵，划分了历史上曾经和仍然分立的两个家族村落。陈氏家族的聚落之外界，有一圈竹林围绕，这一圈竹林界定的家族的边界。

村落的布局，不仅反映了两个家族之间的界限，而且也反映了家族内部由于历史过程中家族裂变而造成的聚落分化（图 1.2）。在官方的分类中，自然村是行政单位；而在民间，它们的分布被当地村民以“角落”或“角头”加以概括。每个自然村都有自

已地理方位上的立足之地，并且一般而言同“角落”的人在家族系谱上均有一定的关联：北石自然村实际上是李氏家族，而其它自然村则是陈氏家族的房支。

我本书所要重点描述的是溪村的陈氏家族。旧称“教美陈氏家族”。其当地人口约在2500人，总人口到1994年为止已近5000人（包括蓝溪对岸的仙苑村的几百名人口以及暂居外地和海外而未登记的人口）。陈氏家族至今已繁衍22代，从人名的字辈分长幼，旧的字辈诗是：“文章华国，诗礼传家”。陈氏家族的大本营位于溪村竹林之内，它们是四个陈氏聚落（包含五个自然村）分别分布在东，南，西，中四个方位，之间为道路、稻田、水塘所分割，其间拱托出村落北部临溪处的村庙，庙名“龙镇宫”，奉祀一位名叫“法主公”的地方神。

与中国东南沿海汉人社会的多数家族①一样，溪村陈氏家族的发展与区域性的生态、地理环境、政治特点有关。它在传统上具有三大特点，即血缘的继承性、地缘的聚居性、财产及利益的内部互利性和对外关系的区域化。潘光旦先生早已主张，研究中国家族必需考察四种事实：“一是氏族的由来，例如迁徙、改姓、两姓相合成复姓等。二是世代的蝉联，即祖孙父子的血缘关系……三是每个人物的简单事迹。四是族与族之间的婚姻关系。”② 依照潘先生的研究法，我们可以探明陈氏家族的传统继承方式、聚落型态、人际关系、婚姻模式。同时，我们还应注意到，家族是在不断的再创造过程中存在的，我们所观察到的是近年复兴的“古制”。在了解了家族的历史之后，我们必须得从社会和历史的角度探讨“古制”复兴的原因，也就是说，我们必须对近世

① 参见 Maurice Freedman, 1958, *Lineage Organisation in Southeastern China*, Athlone.

② 潘光旦《明清两代嘉兴的望族》，上海书店1991年重印，第4页。

家族的经历和功能转变作一个深入的分析。

为了达到这个两全的目的，我结合社会史和社会人类学的方法，在研究社区社会史的基础上，通过问卷和参与观察探讨家族的延续与变貌。因为其中一个自然村（寨仔尾）离溪村的中心地较远，实际上已从地域上分化出去，因此，社会调查主要在其余五个自然村（水吼尾、寨尾、墙围、顶厝、枫脚）展开。问卷的抽样调查，包括北石的李姓四户；寨尾的陈姓三户；水口尾的陈姓七户；墙围的陈姓三户；顶厝的陈姓五户；枫脚的陈姓七户。选样是根据各自然村户口登记簿进行随机抽样。[①] 村落的历史、仪式、社会、经济过程等调查主要是以陈氏家族为主线，兼及北石村。族谱、家先薄等文书均来自教美陈氏家族。对民间仪式的调查也集中在陈氏家族。

① 溪村村委会 1991 年编《溪村户口登记簿册》（手抄本）。

2. 家族与聚落型态

人口历史

溪村陈氏家族是明初建立的，但准确的年代已不可考。据民国初年(1912)《教美陈氏长房龟山派支谱》记载，[1] 陈氏家族的最早祖先名为义卿公，首先来到此地，发现一片良田约六百亩，因此定下来开创族基。从十五世纪初到目前，陈氏家族在溪村经历了大约六百年的历史。

对于陈氏家族的历代人口，民国年间尚存的家族总谱有不完整的记载，但 1935 年这本族谱被洪水漂流散失，这为村落人口史的研究设下障碍。幸而近年来，教美陈氏祠堂重建委员会，为了修缮家史，广泛搜集了有关祖先数目的材料，对每家每户的祖先牌位进行全面登录，写出《教美陈氏家先谱》共二卷。[2] 此《家先谱》虽然仅限于家庭公妈人名姓氏的登记[3]，并不涉及移民史材料，但是，提供了六百年来在溪村陈氏家族生活和死去的人口基本数据，因而对研究人口变迁的规律有莫大的益处。

《家先谱》记载的公妈人口史，时间段在陈氏家族第六世(十六世纪初年)到第十八世(十九世纪末、二十世纪初)，共历十二世。第六世以前陈氏家族尚不存在，具有数个家户，且族谱有完

① 溪村 1912 年《教美陈氏长房龟山派支谱》(手抄本)。

② 教美陈氏祠堂修缮委员会 1992 年编《教美陈氏家先谱》(手抄本)。

③ "公妈"即祖先群中的夫妻。

整的记载。综合《家先谱》和《族谱》，我们可以了解明初至清末民初溪村家族人口的历史变化。

一世祖（洪武年间），陈氏在溪村只有一个家庭，共四人（二子）。三世祖时，家庭由两个兄弟的核心家庭，其中一个人口四人，另一个七人，共十一人，但十一人中，四女配外乡，实仅七人。四世时，开始分家，成为长、二、三房，其中三房移民浙江温州地区，长、二房留村开发。五世时，陈氏家族逐步趋于最早的雏形，家庭人口发展至二十人左右。

六世至十八世，共历十三世，从十六世纪初至二十世纪初，历时约四百年。每世时段为三十年左右。在这十三个三十年（世）中，陈氏家族人口经历了五个转折：1）六世至七世间公妈人数从 24 人增为 64 人，是人口的初步成长阶段；2）八世到十世，人口起了很大的变化，到十世，公妈人数增至 236 人；3）十一世时，村人人口下降，出现低谷状态；4）十二世到十六世，家族人口不断回升并增多，至十六世公妈人口达 506 人；5）十七、十八世之间，人口又开始下降，从 506 位公妈，降至 348 位，并于十八世持续下降。

从总貌观之，陈氏家族仍是一个十分年轻的组织，人口基本呈现稳定的上升过程，到 1949 年，已上升至 1200 人左右，尚不包括移民。十一世的低潮，可能是产生自向外移民的大量发展。十七、十八世间的人口下降，则可能是因为十九世纪下半叶以降的社会动乱。

村落（或家族）的人口变迁，导致家族聚落发展和分化。通过对家族人口史和聚落的分析。可以看出在家族人口较少的情况下，一般会产生聚家而居的状态，但是，人口一旦增长到一定的程度，便可能产生家族的内部分化。综合家族人口史和聚落变迁的考察，可以把溪村陈氏家族在二十世纪初以前的历史分为四个时期：1）一世至五世的依附时期；2）六世至七世的争取独立

期;3）八世至十世的聚落形成期;4）十一世至十八世的聚落分化期。

依附时期

溪村陈氏在一至五世之间（明初、中叶）尚未形成独立的村落。民间残留民国初年编写的《陈氏家谱序言》说：

“我教美先世入闽以来，数传移居泉州郡港塘，则陈宣公矣。至义卿公游于清溪之西，宿于同美，叔侄相处。阛山之挺秀。山环水抱，其中土膏田肥。先贤曾标八景之一，诸叔侄有相渭其中有土地六百，以开族而承家。爰卜居于大麓之下焉。厥后子孙之星罗绣错，或上户或中户，致富者不一其人。曰地灵人杰无非祖先积德以则之也。”①

这段引文说明，教美陈氏是在明初方才落脚于现之溪村附近。其一世祖义卿公先是到同美村依附于该地不同宗的陈氏家族，后来向同美村要下一块六百亩的良田，以开族基。但是，这段引文并不没有注明义卿公来此地的缘由。据教美长房龟山派的记载，族之二世成为明朝封下的总兵：

“二世祖伯讳惟安乃义卿公之长子也。少以勇力著名，身长九尺，腰围五尺，日食米一半、肉十近。这近皆不能以力相竞者。后有司荐为力士从征，有军功之职。其后，每战每胜，一日十功，永乐二年（1404 年）六月十二日杨元帅为之奏主，封为总头，旋即阵亡无传。”②

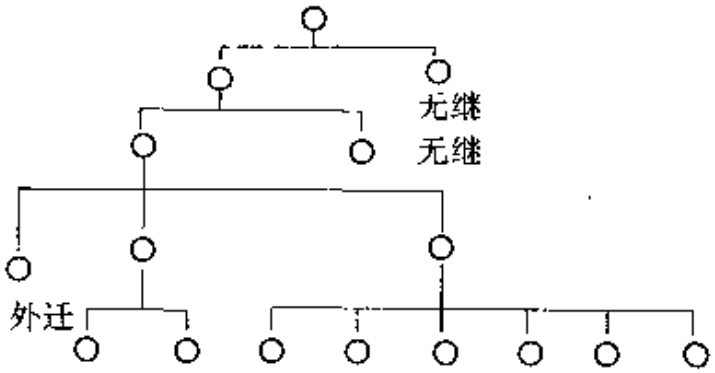
引文没有明确指明陈世先祖是明朝送往山区开发戍卫的“军户”，但是至少说明教美陈氏家史的最早时期，于明初的军卫

① 溪村陈氏 1912 年《教美陈氏家谱·序》（1991 年手抄本）。

② 溪村 1912 年《陈氏长房龟山派支谱》（手抄本）。

和屯田政策有一定关联。郑振满对明清福建家族制度史的研究指出，明代户籍中军户占重要地位，并且在许多乡间奠定了家族世代传承的基础。[1] 很可能溪村陈氏的前辈具有一定的"军户"性质。

表 2.1：一至五世继承过程



在明初，陈氏家族并不尽住在溪村，而是在邻近的一个较强势的同姓家族（源自永春）作为一个家户，依附而居。历经四世（100 余年），该户一直没有分家。主要的原因，是人口发展较慢。二、三世时，仅有单传，因兄弟只有一个有继。四世时，始分长、二、三房，但其中一房（三房）移民温州（表 2.1）。到五世时，长二房与上辈（叔）组成联合家庭（joint family），积极推进家族的成长。五世时的明源公，虽非联合家庭中之家长，但他志在振焕门庭，并联合其叔乌治公，使分房后的陈氏家庭，重新组合为一个统一整体，创立祖祠，开始使教美家族与同美陈氏大家族产生分裂（参见附录 1-2）。[2]

---

① 郑振满著《明清福建家族组织与社会变迁》，湖南教育出版社 1992 年版，第 243 页。

② 显然，从家户到家族的转化，首先是因为家庭人口的扩大，造成内部分房，然后由于房的扩大，造成聚房而居的状态，最后由不同的房联合成一个统一的家族。从这个意义上，我们可以说家包括房。但是，从严格意义上讲，家并不包括房，家的发展结果家族才包括房。孔迈隆（Myron Cohen）认为房是家下一级的单位，这个观点过于片面。参见：Myron Cohen, 1970, "Developmental process in the Chinese domestic group", in M. Freedman ed, Family and Kinship in Chinese Society, Stanford University Press, pp. 21-36.

独立运动

溪村的村庙是龙镇宫，奉祀的神灵是当地称为“法主公”的历史人物。“法主公”是最受陈氏家族尊敬的神，他在一定的意义上代表陈氏家族村认同(identity)的主要象征。它的神化，与教美陈氏家族的古代独立运动有关系。

根据徐本章的考察，“法主公”起源于德化、永春、仙游交界的石牛山。他原来是一位道士，名为张慈观。徐本章说：

“南宋绍兴年间，张慈观、肖朗瑞、章郎庆三位道人继承道教的衣钵，结义云游四方，来到这里，与魑魅连斗数十日，获胜后，镇守石牛紫霄洞。”①

乾隆版《德化县志》把“法主公”(张慈观或张自观)列人“释道”章，这本书的称：

“张自观，闽清人，炼性于蕉溪山石鼓岩。见石牛山夜火晶荧，知有魑魅，因往其处。魅方于人家迎妇，舆途甚盛。观出掌，令人从指缝窥之，魅悉现形……与之斗，悬崖上下，趾踵人石，辗转数十处……竟夺其洞，坐化镇之，至今英灵如生……”②

徐本章利用文间记载，进一步指出以张氏(法主公)为主的三位道人是后来在附近被某些家族拜为神仙而成神的。③“法主公的成神过程，可能经历了从道人化为传奇人物，受一个地区的尊敬，又从传奇人物转化为家族一村落之保护神的过程。在宋末至元代，“法主公”已成为受广为祭拜的地方神。教美陈氏接受了

① 徐本章“玄妙神奇石牛山”，刊于《石牛山》，德化县志办公室1989年版，第3-7页。

② 乾隆版《德化县志》，德化县方志办1987年重印，第406页。

③ 详见徐本章“古刹春秋”，刊于《石牛山》德化县志办公室1989年版，第22-25页。

这个神灵，大约在六、七世之间，是家族的认同感的创造的不可分割的一部份。

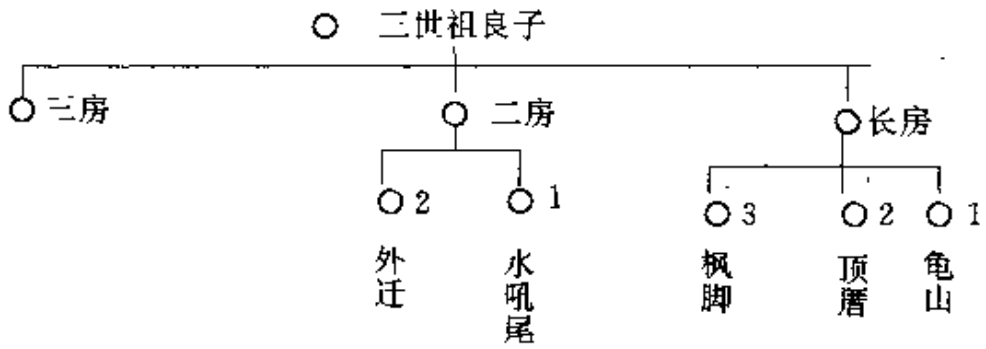
据溪村一则有关“法主公”的民间传说，“法主公”原来是同美村的一个“角落神”，也就是村内一个小角落的保护神。有一日，这个神的塑像被村人抬出来“巡境”，到达今之溪村龙镇宫的位置，突然通过通灵者（童乩）表示要留在溪村，不回同美。因此，后来他就被留下来，溪村陈姓村民为他造庙，拜他为村神。

这一则民间传说，大概反映了溪村陈氏祖先在六世至七世之间，试图从一个依附的地位挣脱出来，成为一个独立的家族-村落的历史过程。

由于五世时，联合家庭的形成，因而给六世、七世的几十年奠定了家族成长的基础。在此期间，陈氏家族的人口得以初步地发展，成为一个上百人的扩大式家庭（extended family），包括了若干代人的不同家庭。扩大式家庭的产生，带来了两个压力：一，为了使较大量的家庭人口在责任和义务以及继承关系得以明确的定义，需要将扩大式家庭重新分化为较小规模的家庭单位；二，家庭的分化，需要以一定的经济和土地基础为前提。解决这两个问题的唯一办法，是成立一个宗族式的家族（lineage），重各个家庭既有明确的责任、义务、继承的定义，同时又不至酿成分裂，分散家族作为一个共同体的力量。但家族的成立，又要求有一定的土地和地域范围。

从而，教美陈氏家族的独立运动，从争得土地这一步出发。如《族谱》所载，陈氏的族先首先取得同美陈氏大家族的同意，在该族所属的边沿地带划出若干块土地，供教美陈氏奠定族基。由于当时溪村所在地有某些异姓群体居住，教美陈氏向该地扩散，显然有利于作为“叔辈”的同美陈氏大家族的势力扩张。因此，协议轻易地达成了。

表 2.2.:分居形式



初到溪村(当时可能是明政府训练军队的教场遗址),陈氏家族基本上是处于散居状态。为了解决扩大式家庭的人口压力,在六世时,陈氏家族开始采用分家的策略。五世的时候,陈氏主要采用三代同居的方式,四世的长房传六子,二房传二子,共八支,在五世明元公与其叔乌治的努力下,造成扩大式家庭。到六世时,局势发生变动。聚家而居的大家庭开始分散到今溪村的龟山、顶厝、枫脚、水吼尾居住。到七世时,为了解决人口压力,有三个核心家庭(nuclear families)移居到安溪湖头、南安梅花岭外和其它地方。留在溪村本地的人口,开始分角落居住(表 2.2)。当时,为了保持家族的统一,在系谱关系上,长房起了统一全局的作用,并经于这一途径,使不同的小家庭集合在长一、长二、长三房和二房一、二房二。

聚房而居的形态,是村落的聚落形成的基础。但它并不是教美陈氏家族的成长之最重要条件。家族村落成长的两个前提:一是家族村落认同的获得;二是家族内部分房之间合作制度的形成。这两个条件,在六、七世时已基本形成。五世时,建立的祖祠在六、七世得以发扬光大,同时,为了达成村落的统一,法主公的崇拜被创造出来,立庙树碑。

仪式上的轮流执政同时也形成制度。一、二、三世的祖坟,分别位于西边乡一本村后路、光得里、本里炭坑内。每年农历八月

四日，各房支轮流负责，向祖坟进行墓祭。村神“法主公”的诞辰庆典、祖祠的祭祖等家族仪式，也开始采用轮作方式。

聚落形成

六、七世时期，是教美陈氏家族认同和独立的形成时期。当时已经分房而居，并且形成一定房份之间的轮值和互助。但各房最初的规模仅仅是直系家庭(linear family)，包括在世的父母和二个以上已成婚的儿子的小家庭。这若干个直系家庭在今之溪村地方与其他姓氏居民杂居，相互之间的联系主要是以祭祖和族神(法主公)为基础，并且族神当时仅是陈氏家族的“角头佛”(地方神)。因此，该时的“房”尚不具备宗族制的“房支”(sub-lineage)的意义，而整个陈氏家族仅是一些散居的家庭，没有统一的家族土地。

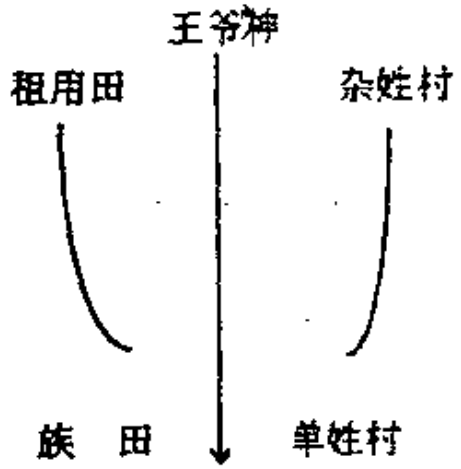
到八世至十世之间，陈氏家族的人口发生了很大的变化。到十世，有传子的人口达 250 人左右，包括外迁和村内一传的人口，可能已达 600 人左右。或者说，每个“房”或直系家庭逐步在 100 年间增长到百人左右，真系家庭经历了联合家庭到扩大式家庭的发展。从而，家庭人口的增长达到极限并产生从扩大式家庭向小家庭模式发展的需要。

在这一压力之下，产生了两个进一步的需求：一，扩大式家庭为了向分家立户过渡必须蜕变为房支(sub-lineage)；家族和房支必须通过获得一定的统一地产，以便满足分家后的生产、经济需要。分家之户和房支的成立基本上采用的是自然发展的途径。但是，为了获得统一的地产，全族必须统一行动。从而，在溪村产生了争夺土地的事件。

在溪村，除了上面提到的法主公传说以外，还有另一则有关神与土地的传奇。据溪村的老一辈说，原来法主公所处的龙镇宫

是面向蓝溪的，是一种镇邪的“王爷庙”。龙镇宫还划定了一条土地所有制的界线。宫后的土地(溪村村良田集中处)是一片广阔的农田，十分肥沃，但是不属于陈氏家族，而是属于以一位名为“谢百万”的富翁为首的家族。陈氏家族的人拥有一块十分贫瘠的溪边地，大部分人成为“谢百万”的佃农，每年替“谢百万”耕作，交纳大量的粮食作为田租。

图 2.1：家族化过程



陈氏家族的人对此状况早有不满。后来(具体年代不详)，为了改变本家族的贫困状态，人们便建议请神解决问题。有一位通灵的人(童乩)请到龙镇宫替村人向法主公求助。通过童乩的口头交流，法主公提出一个妙法。他说，溪村陈氏家族的人应该把龙镇宫的宫门倒转一个方向。使它面向村落的良田。因为原先的民间规定划定宫前土地属溪村人而宫后土地属“谢百万”并且前者比后者贫瘠。把宫门倒转一个方向，便可使农田的不平等划分彻底改观。同一天晚上，法主公显灵，把宫门打通面向良田。从此，“谢百万”的土地便归陈氏家族的族人共有。

我们尚不知道这则民间故事是否真实的历史。但是，它至少反映了一个可信的村落历史过程。也就是，“王爷神”变为村神与陈氏家族获得族田和抵抗异姓经济剥削的交互关系的发展过程(图 2.1)。

“龙镇宫”的传说基本上反映的是八世到十世之间溪村教美陈氏家族成为一个拥有族田和若干聚落的单姓村的过程。到十

世，“龙镇宫”前面的农田成为教美陈氏家族的公田。在祖祠，该家族也建立了族田。每个房支也各在自己的所在地展开扩大聚落地域，并各在房支的祖厅前面也拥有公田。此外，为了墓祭，在三个祖墓前面也有公田存在。①

这四个类型的公田的奠基，② 标志着教美陈氏家族已经从家户经济走向家族经济。同时，它也标志着在八至十世之间家族组织在溪村的成熟。在四个类型的公田中，龙镇宫庙田、祖祠族田和三块墓田的耕作，由陈氏家族的各房支轮流值勤。所收获的产品成为庙祭、祠祭和墓祭的基金，并在祭典完成之后，由族人分割。公厅的土地，由房支以下的家户轮流耕作，作为本房支公产，平等分配。轮祭与轮耕的并存，说明族内的社会合作制度已达到制度化。

教美陈氏家族经济社会力量的日增，逐步产生对异姓家户的排挤。从八世以后，异姓家户逐渐向外移民或改居村落的边际地区。在此过程中，土地所有权的争夺似乎也特别激烈。“谢百万”失去的土地，仅是大量良田中的一块。

随着陈氏家族的成长。八世起开始出现完整的族谱和字辈。③ 族谱的编修是对家族的历史的总结，同时对家族的凝聚力的产生起关键性的作用。通过族谱，族人之间的关系可以明确规定，不致产生混乱而转化为内部冲突。字辈的规定是通过族谱进行，严格界定不同辈份之间的关系，并且使这一界定贯穿到个人的名字，使族人见其名，而知其上下左右的关系。第一章提到，在教美陈氏家族，字辈诗为：“文章华国，诗礼传章”。诗的整体内容

① 根据三位族老，这三个祖墓在清代至民国均各有五分地。

② 关于族田对家族的意义，参见郑振满《明清福建家族组织与社会变迁》的论述。

③ 溪村教美陈氏《教美陈氏家谱序言》（手抄本）。

巧妙地符合儒教和理学的重文章和礼俗的传统。这一礼俗是对社会关系等级的界定，使用到家族村落字辈诗中，其意义转换成用年龄级序(age hierarchy)界定社会等级的方法。

聚落分化

八世至十世的聚落建造、族产奠基和家族成熟，在一定程度上解决了六、七世的分房而居的扩大式家庭所造成的问题。在八世到十世之间产生了教美陈氏家族的黄金时代。当时，土地和房支的制度基本上完善，族人之间的关系也十分明确无误。但是，从十一世(清代康熙年间)以后，直至十八世(清末民初)，教美陈氏家族的人口进一步的增长。其结果是，房支以下的直系家庭逐步蜕变为联合家庭和大家庭。根据《长房龟山派支谱》的记载，到十一世，仅长房龟山派一支就包括了十九对有传(后代或独立的核心家庭)的公妈(祖先)。① 另据《陈氏长房三宗支谱》的记载，三宗原是一个直系家庭，至十一世发展为包括四个直系家庭的房支。② 在十一至十八世之间，家庭的扩大和人口的增长得到进一步的发展。

家族的膨胀的最明显的结果是向外移民，以便解决本地的资源短缺问题。在十一世时，出现人口的低谷期，这似乎与家族发展的历程相矛盾。进一步的考察证明，人口的低谷期恰恰与家族膨胀息息相关。家族人口膨胀会带来移民热潮。人口下降很可能是因为人口外移而造成的。王连茂对闽南族谱记载的移民史研究说明，在明清时期厦门、漳州、泉州普遍存在向台湾和东

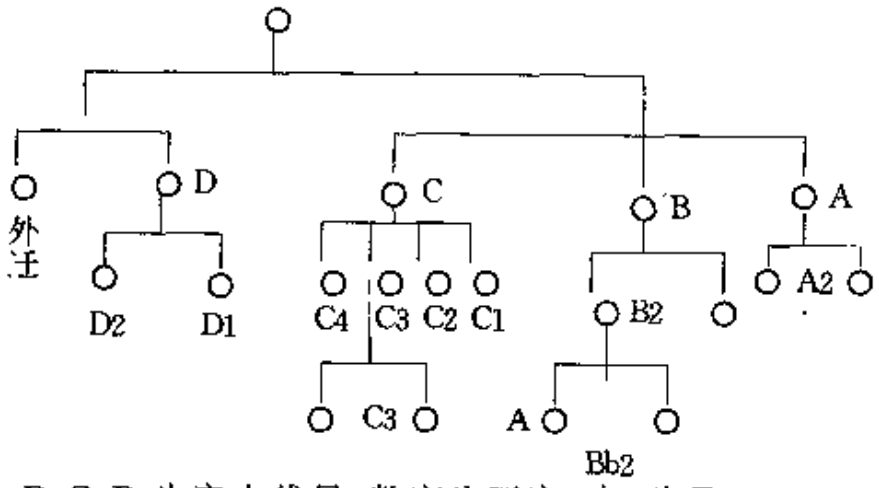
① 溪村陈氏 1912 年《长房龟山派支谱》(手抄本)。

② 溪村陈氏民国后期《长房三宗支谱》(手抄本)。

南亚移民的倾向，其原因颇多，但基本上均为谋生模式。[1] 这种情况在溪村也存在。根据《长房龟山派支谱》比较完整的记载，在十二世时，该房支共有四十个男性祖先，其中十三人因外迁而无载。[2]十三世时，共有四十二位前辈，其中有二十一人外迁。前者占总人数之 32%；后者竟占 50%。移民的方向是在清代得到开发的同安、厦门和台湾。

向外移民是解决家族人口问题的重要途径，但不是唯一的办法。另一个途径，是本地聚落的分化。随着房支内部的家庭扩大过程，各联合家庭可以进一步蜕变为房支下面的亚房支，实际上在十四世以后，房支已成为家族的支族，而真正的房支是原来的直系家庭的演变结果(表 2.3，图 2.2)。

表 2.3：聚落分化后的系谱关系



注：A，B，C，D 为房支代号，数字为亚房(支)代号

十一世以后，教美陈氏家族出现了房支裂变的趋向。长房龟山派的部分家庭开始向水吼尾和齐美之间的空旷地带移民；长房二的顶厝聚落被分裂为顶厝与下厝两半，下厝成为墙围聚落，

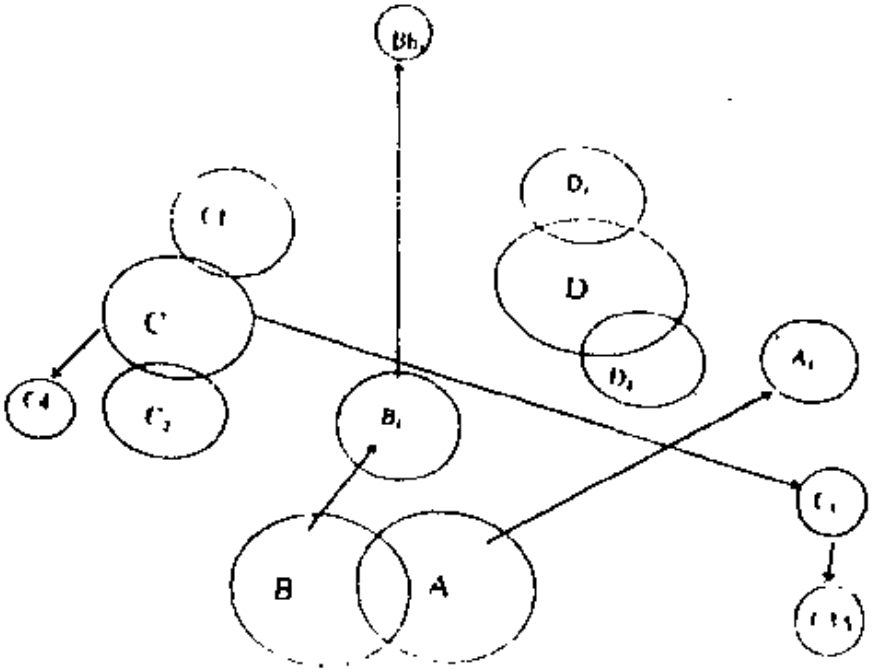
① 参见王连茂"略论闽南族谱中移民资料的价值及其分类研究"，刊于《泉州文史》，第 10 期(1989)。

② 《长房龟山派支谱》(手抄本)。

又下分为墙围内和墙围外(向村外的仙苑等村移民);三房的枫脚聚落分为三支,其中一支分别向寨子尾、马力、石皮等地移民;长房三宗的一支向齐美(寨尾)移民;水吼尾又分为内外两厥,各分东西。① 聚落分化的两个方向:一是向村落中房支聚落之间发展;二是向村落的边界和邻村发展。到十九世纪初期,教美陈氏基本上已从四大聚落扩张到十二聚落。

各亚房(sub-branch)与家族的联系是间接的,需要经过房支才能取得与家族的系谱联系。但除非在村落的生产合作和仪式产生(如轮祭和公田轮耕),各亚房基本上可以称为"房"而独立运作(图 2.2)。

图 2.2:十一世后教美陈氏聚落的分化②



聚落分化之后,公田、仪式和家谱对家族的内部联系起了更加重要的作用。公田的耕作是以原来的诸房轮值持续进行。为

① 《教美陈氏家谱序言》(手抄本)。

② 据族谱分析和作者的口头调查绘成。

了合作对公田进行耕种，各亚级房支（或亚房）需要在一定的时间表上进行互相配合。村落仪式（如法主公庆典、祠祭和墓祭）仍然以过去的定制执行，这也要求亚房在一定时期放弃独立的地位。族谱的编写，从历史的联系肯定了家族与亚房的关系，是总体与个别单位的关系。因此，公田、祭祀和族谱到十一世至十八世之间得以大幅度的强化。

3. 通婚地域与区域联系

族际交往

婚姻对于家族的重要性是显而易见的，因为没有婚姻便不可能实行家族人口的再生产。更重要的是，姻亲关系或传承(agnatic descent)，对于维系家族与邻近村落或家族的关系，起关键性作用。

弗里德曼在研究中国东南沿海的家族时，提出两个问题：一是地方化的宗族之间是否有通婚关系；二是地方社区之间的联系是什么。[1]他基本上已经涉及到家族史的关键性问题。他认为，宗族之间的关系往往是采取"远交近攻"的途径，也就是说，邻近的宗族之间常常会发生分化和械斗，而离得较远的宗族之间关系比较亲善。裴达礼在最近发表的一篇文章中，对弗里德曼的家族理论提出进一步的修正，[2]他认为弗里德曼的解释过于简单化，忽略了婚姻可以成为族际通好的中间媒介。但是，在批评了弗里德曼之后，裴氏自己又重复弗里德曼的解释，认为邻族的通婚通好仅仅是暂时的，而远交近攻是长期的。[3]汉学界相当

---

① Maurice Freedman, 1958, *Lineage Organisation in Southeastern China*, Athlone, p. 96.

② Hugh Baker, 1991, 'Marriage and mediation: Relations between lineages', in Hugh Baker and Stephan Feuchtwang, eds, *An Old State in New Settings*, JASO, pp. 11-24.

③ 同上，pp. 11-24.

普遍地过份强调族间械斗。例如，最近哈里·拉姆利(Harry J. Lamley)对闽南和粤东家族械斗的研究，主张闽南和粤东的家族械斗的根源，在于邻近家族对有限的土地和资源的争夺。从而，进一步肯定了弗里德曼的早期说法。①

作者在闽南溪村陈氏家族的调查中发现，弗里德曼、裴达礼和拉姆利的观察，只符合特定状态下的家族之间关系，而忽略了婚姻作为创造和巩固家族村落之间互相联系的机制这一方面。裴达礼认为，有姻亲关系的家族常因械斗而相互禁止通婚。在溪村，常年械斗的家族之间一般并不通婚，一般有通婚关系的往往能够保持和好关系。拉姆利认为，因为地产和资源的纠纷可能导致邻村械斗。这在溪村也常存在。前一章，我们已经讨论到教美陈氏家族在聚落扩大的过程中，与异姓争夺土地和住所的过程。但是，一当聚落发展较为完整，一般在不同姓氏的宗族之间是可以达成协议。并且，向外移民也可以部分解决土地和资源的短缺问题。

对家族过程进行比较全面的考察，可以说明在中国的乡土传统里面，地方性的调协机制是存在的，而且占有主导地位。家族之间的通婚也可以造成大量的社会互助资源。家族的存在不仅在于它的独立性发展，而且在于它与外界的联系的保持。而通婚关系在这一方面扮演不容低估的角色。由于通婚关系，形成一种超家族的联网，这一联网制度化以后可以转变为超村落的地域。在此地域里面，族与族之间形成较稳定的互通有无的关系。我们可以称这种地域为“通婚地域”。

---

① Harry Lamley, 1990, 'Lineage feuding in Southern Fujian and Eastern Guangdong under Qing rule', in Steven Harrell and Jonathan Lipman, eds, *Violence in China*, State University of New York Press, pp. 27-64.

婚姻安排

通婚地域形成的社会基础，是把婚姻看成是超个人，超家庭的事。换言之，也就是将婚事与家族和社区紧密联系起来。人类学家范·吉纳普(Van Gennep)对这一点早有深刻的论述。根据他的理论阐述，婚姻与其他人生礼仪(*rites de passage*)初看是一个个人从生命的一个阶段经历转折到另一个阶段的过程，加以深入分析之后，婚姻可以说是社会借以界定人文关系的手段，因而具有一定神圣性。①范·吉纳普的这论述适合解释传统中国社会的婚姻制度，对解释明清(甚至至今)的通婚方式有莫大的帮助。

除了口头调查之外，对于具体的溪村通婚状况，我们并没有直接的文字材料。但是，这一村落的婚姻习俗，基本上与整个闽南地区的习俗是共通的。因此，通过在该地区发现的材料，可以对村落婚姻加以间接的说明。

根据周石真等对清代和民国期间泉州地区婚礼习俗的调查，该地区的婚事守法于礼经，男称于宝，女称于归，婚娶之事均由家长和族人操办。婚姻的过程是通过周密的安排和布置，并非个人可以胜任。它包括六项程序：(一) 议婚；(二) 定盟；(三) 纳采；(四) 轿前盘；(五) 迎嫁妆；(六) 嫁娶。②

议婚的事项由媒妁之人作为中间人撮合。考虑的问题十分之多，包括双立的世系(家族背景)、八字符合程度、命相、道德等等。双方达成一定共识时，各派直系亲戚、堂亲互相考察。见面

① Van Gennep, 1965, *The Rites of Passage*, Routledge and Kegan Paul.

② 周石真等"泉州婚礼遗俗"，刊于泉州市民政局泉州志编纂委员会编《泉州旧风俗资料汇编》1985年版，第31-61页。

并非是结婚当事人直接接触，而是由亲属代表进行接触。

定盟在双方认为合适、约定吉日举行。定盟的仪式是由男方赠送女方金银戒指各一。如女家同意，便接受下来，将之带在将嫁的女儿指上。之后，派人向男家送礼若干，以示同意。双方经过如此的协调以后，各送若干担礼品，回乡分赠亲友，报知族人。

纳采的仪式发生在双方互换乾坤书之前、互换红贴之后。由男家择吉日、具柬贴、纳礼物至女家。纳采礼物除手镯、鲜花、坛酒之外，还包括大量的喜包，供女家分赠亲友。

轿前盘指的是在娶期之前三日、五日或七日的送礼仪式。由男方家族一名男子挑担，送十二盘礼至女家，并由男方代表送聘金和六礼（书仪、日仪、被帐仪、针线仪、花粉仪、盘仪等）。轿前盘有时与纳采合做，礼品由包括全猪全羊，送女方献祭祖先。送礼之后，女方备回礼，送男方使用并馈赠族亲。

迎嫁妆多在嫁女前一日举行。由女方送各种金银首饰和家用皿物到男方。嫁妆抬至男家，男家在大门门限内置一火炉，让嫁妆逐一抬过，以示去邪消灾。接收嫁妆之后，由族亲办筵款待客人。之后，男方备大、小礼回送女方，随后者带回。

嫁娶的仪式是婚姻的决定性的一关。在嫁娶以前，男行冠礼，女行笄礼。男方由自家族人参与，女家由自家女性族人为宾，各择具有福德者施礼。迎娶进门的诸礼节包括踢轿门、请出轿、牵新人、行相见礼。之后，在男方的祖厅门口拜天地。最后是闹新娘和入洞房的风俗。

因为嫁娶仪式是最为重要的一环，因此延续数日之久。婚娶成亲的翌日，就要引导新娘入族，其仪式称为“庙见”，即拜祖先，由男方家族的多数成员参与。在某些地方，还要求女方向村神或地方神进行祭拜。新娘被引入男方家族以后，男方由主婚人（家长）送柬礼至女方家，表示答谢。这些仪式施行之后，男方的族人亲友必到娶亲之家探娶，以示祝贺并参观新娘。

成婚后的第三日，由新娘实行下厨房、上厅堂、上厅桌、叫呱呱(养儿仪式)、换花、送灯等仪式。过后，男家派人到女方征询尊母舅以及亲属族人的名号，表示对女方家族的尊敬，也表示从此两家族成为友人亲戚。同时，女方也会派人至男方征询同样的问题。

婚娶后的第四日，女方回原住地会亲，向族中的长辈行安好礼、向平辈问好，午间与族人同庆会亲桌。然后，女家向男家发贴请女婿。大筵宾客，让女婿拜新娘家的祖先并向女方的族亲问安。最后，夫妻双方回男方的家族。

溪村陈氏家族的婚姻习俗可能有一些地方性的差异。但是，据作者的访谈，基本内容与上述是一致的。从婚礼的具体过程，我们可以发现这个地区的婚礼十分繁复，但其中心内涵是两个家族之间的交流。择偶是在婚礼之前，除了考虑双方性情、门户的匹配程度之外，更重要的是对世系的考虑。这意味着某些家族之间并不通婚。同样的，某些世系之间也不可通婚。

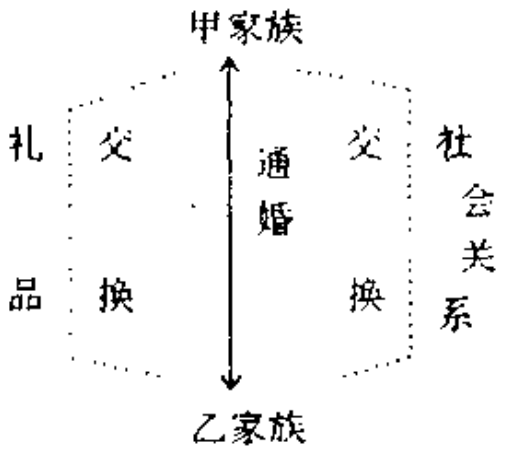
在嫁娶的过程中，互相馈赠礼物、互相呈报、族人互认是最为显著的内容。婚礼的过程几乎是一种类似马歇尔·莫斯(Marcel Mauss)所讲的"互惠交换"(reciprocal exchange)①的仪式。结婚的人是两个家族之间沟通社会关系的媒介。通过个人的婚事，一个家族和另一个家族达成一定的认同。随着礼品的互赠和各种婚礼仪式的实施，两族的成员成为有姻亲关系的人。因此，婚礼可以说是达成家族之间社会人文资源互通的渠道(图3.1)。

可以想见，在乡土传统中，经过长期的积淀，实行通婚和礼品社会交换的家族可能形成比较固定的关系。换言之，某些家族与某些家族之间可能形成比较稳定的婚姻对偶互换的关系。而

① Marcel Mauss, 1990 (1950原版), *The Gift*, Routledge, pp. 41-42.

在现代交通、通讯不存在之时，家族之间的距离一般是较近的，富有一定的地缘关系。“通婚地域”就是指通婚家族之间历史上形成的地缘关系。

3.1：婚姻与家族间的关系



婚姻地缘

在明清至民国（甚至时到今日），溪村陈氏家族的通婚对象受一定地域观念的限定。明清时期，与陈氏家族处于既是“叔侄”又是竞争对手的同美陈氏大家族，因与溪村陈氏是亲戚，并且互有敌意，而不通婚，但溪村陈氏与邻近的其它村落均有不同程度的通婚关系，并且通婚对象的家族来历一般较为固定。这种状况产生于家族的对外关系中。

在陈氏家族史的一至五世，通婚的地域不甚固定。有两个因素对其通婚行为起影响：一是同美陈氏家族的通婚地域；二是不稳固的居住方式。在明初，同美村的陈氏家族已是较成熟的宗族组织，而且已形成一定的通婚地域关系。相比之下，溪村陈氏祖先的家庭是依附于同美而生存，起初还作为该家族的一部分而生存，因此在通婚地域上受同美的影响很大。可能通婚的范围是受占支配地位的同美之限定。同时，因为溪村之陈氏族先尚未建立稳固的聚落形式，因而常发生移民和超地域的社会交往。其结果，是通婚对象可能超过地域范畴。《教美陈氏家谱》记载一世至五世的婚事共十一项。其中四项，通婚对象是原住溪村和北石的异姓（如李和柯）。五项中，通婚对象来自县城附近的村落和是中街坊。二项中，通婚对象是远及泉州和晋江。移往温州一支，通

婚对象非本县城。①

到六世和十八世之间，通婚地域逐渐趋向定式化。对于分析该时期的通婚地域，族谱显然会提供最重要材料。一般而言，族谱不仅记载族中的世系，对婚入和婚出的女性人口也颇有详细的载录。可惜的是，教美陈氏家族的总族谱因多年散失，没有全面的谱系和通婚材料。近年形成的《家先谱》对公妈名字姓氏均有明确的记载。可是，对婚出的女性不加记录。而且，在记载婚入女性时，只载其姓氏，而无来历和地名。幸而《长房龟派支谱》比较详尽地记述了该房支（派）六世至十四世的婚姻状态。分析这一支谱的记载，可以对当时长房龟山派通婚地域的形态有较清晰的了解。由于在一般状态下家族的通婚对象不因房支的差别而产生截然差异，因此龟山派的通婚状况也反映溪村陈氏家族的基本通婚地域的形成。

根据《长房龟山派支谱》的记载，六世到十四世之间，该房派共产生 136 项婚姻（不包括不清楚的记载）。其中，86 项属婚入项；50 项属嫁出项。与该房派通婚的地方，包括四个层次：（一）本里；（二）附近乡村；（三）县邑及附近；（四）县境以外。第一层次包括郭溪、后安、北石等。第二层次包括依仁里、新溪里、兴一里、光德（得）里等；第三层次是县城的街坊和城门外的郊区（图 3.2；3.3）。第四层次包括县境以外的同安、永春、晋江、泉州。在第一层次里面发生的通婚事项共 57 件。在第二层次里面发生的，共 46 件。在第三层次发生的，共 25 件。第四层次发生的，仅 6 件。注明县内但地名不清的，共 10 件。所有的通婚事项，均未出现同姓成婚的记录。因此，所谓“本里”指的是与溪村陈氏共用一定地域空间的大、小规模的异姓家族。②

① 溪村陈氏 1991 年编《教美陈氏家谱》（未定散稿）。

② 溪村陈氏《长房龟山派支谱》（手抄本）。

在婚入人口中，本里人数占 43 人；邻近乡里人数占 20 人；县邑附近人数占 15 人；它县人数占 4 人；4 人来自县境内但地名不详。在婚出人口中，往本里人数占 14 人、往邻近乡里人数占 16 人；往县邑附近人数占 10 人；其余 8 人去往方向不明；2 人往泉州和晋江。婚入和婚出的地域范围完全对称。这证明通婚是家族之间女性人口的交换和社区之间的互相交流形式。

在百分比上，婚入婚出的状况基本一致。本里人数占第一位；附近乡里人数占第二位；县邑占第三位；异县（县境外）占第四位。其中，不明地名者可能 60%为本里；邻里和县邑，因为姓氏与此三项一致。因此，可以想见，离陈氏家族所在聚落较近的异姓家族与陈氏家族的通婚比率较高，余可推之（附录 3）。

与溪村陈氏家族通婚的有“本里”、依仁里、新溪里、光德里、兴一里、县邑。依据《安溪县志》的地名记录，它们分别分布在今天的如下地点：

a. “本里”即清代之“永安里”，包括北石、同美、内园、澳江、格口、湖坑、土楼、安下、埔鲟、两港、芹内、龙湖、南山、厚安、东臬、寨内、东湖、郭溪、翁内、教场尾（溪村）、产坑内；摔林前、官后厝；

b. 依仁里是清代安溪县之第五都，今包括龙门片和莲红片，在今之龙门镇和官桥镇交错之地，位于溪村以西；

c. 新溪里属清代安溪县第六都，今属该县之官桥镇（不包括莲仁片），也在溪村以西；

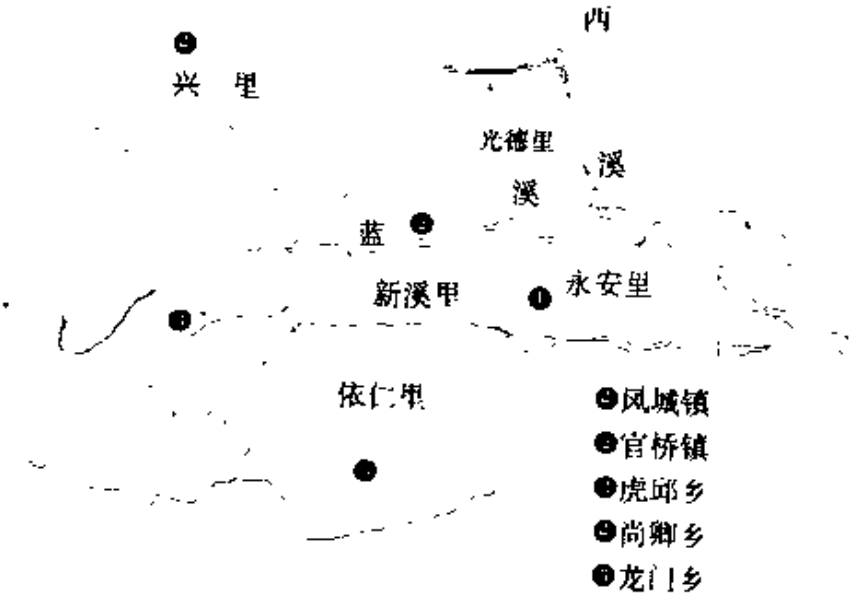
d. 光德里属清代安溪之第三、四都，今在凤城镇之仙苑片和雅兴片，住在溪村之西偏北处；

e. 兴一里属清代安溪县之第十都，包括尚卿乡、元口片、龙智片、新村、新春、少文。在今之官桥、虎邱、尚卿、蓬莱各镇之交界地带；

f. 县邑或称“场”或“在坊”，属清代安溪县之上六里之一，包

括：东街、西街；北街、南街、东关外、西关外、南关外、北关外、尾察、梁内、上场、虞都、大岭后。①

图 3.2：溪村陈氏的通婚地域的中心地带

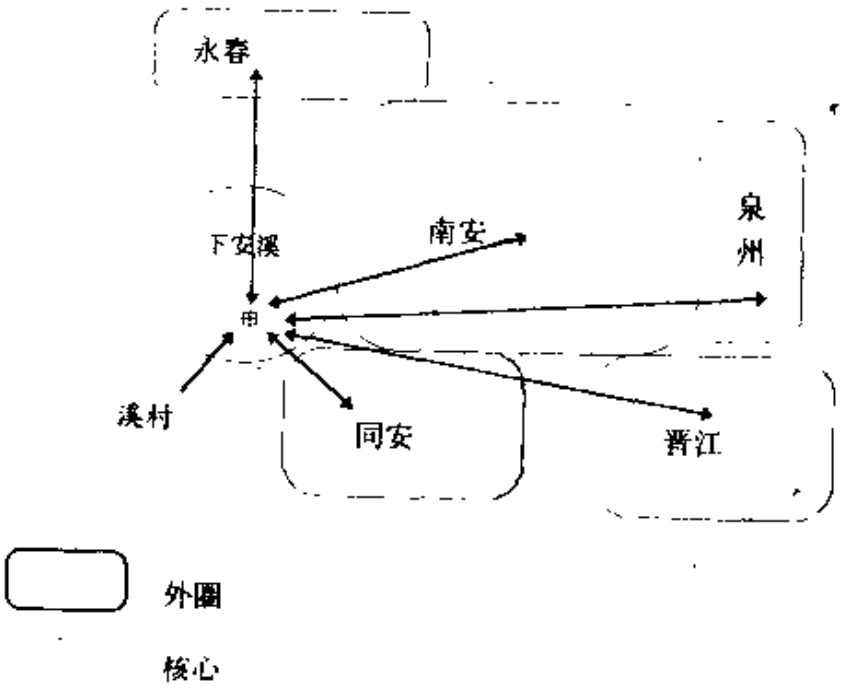


溪村陈氏家族的通婚地域，中心在清代的永安里（今之凤城镇境内），其腹地包括清代安溪县之一、二、三、四、五、六和十都，东包在坊街里，西北延伸至尚卿、蓬莱交界，西至虎邱，西南至官桥、龙门。② 这一区域是陈氏家族日常交往较多的地方。在县境内，通婚范围不超过这个地带。在县境之外，包括安溪北部之永春县、东南之泉州、晋江、南安、南部之同安县（图 3.3）。

① 安溪县志工作委员会 1991 年编《安溪县志·建置志》（初稿），油印本，第 11-14 页。

② 施坚雅认为市场圈等于社交圈，又等于通婚圈。应该承认，施氏所说的三种圈子常常是互相关联的。但是，溪村的事例证明，社交和通婚圈的核心包括至少十个集市，而且其外沿非常广大，可以是一个大河的流域或中级区域。

图 3.3　通婚地域的外沿



人文地理

溪村陈氏家族所在的通婚地域，基本上都住在安溪县的蓝溪和西溪两岸的谷地。被包括在这个地域里的是数十个村落，其关系有天然的密切性。通婚的过程不仅是从陈氏家族为中心出发，而是双向的。换言之，在整个地方性的通婚地域中(不包括县境以外的家族)，通婚的联系广泛存在。这一通婚地域的地理分布，大略与安溪境内的东南人文经济区的地理范围对称。很有可能通婚地域是人文经济区域的一个重要方面。

流行于安溪县的民间地理知识，把整个县境分为三大区域：(一) 以长坑为中心的山区；(二) 以湖头为中心的平原丘陵地

带；(三) 以蓝溪两岸谷地为中心的地带。民间文学用一首短诗描写这三大区域各自的特点：长坑——虎蛇鹿牯猫；湖头——花锣旗鼓枪；下安溪——鳝鱼鳖蚕蛴。[1] 所谓"虎蛇鹿牯猫"指的是在山区生长的野生动物，用来形容以长坑为代表的安溪西北部山区，这个地区的生计经济，以猎物为主。所谓"花锣旗鼓枪"指的是仪式和民间戏剧用的道具。据传，古代安溪中部以湖头为中心的区域，出现许多民间仪式和戏剧，并且注重家族和社区礼仪，创造的地方文化，具有鲜明的特色，因而可以用道具代表当地的地方特色。所谓"鳝鱼鳖蚕蛴"显然指代蓝溪的水产，形象地说明蓝溪流域地区的生计以溪流为背景。方言诗很形象地划分出农村经济地理的区域，并且基本上符合现实状况。

村落是中国农村社会的基本单位，但村落之间的联系主要是经由村落之上一级的单位进行。在村落之上，往往形成一个村落网络，其纽带是农村的集市和集镇。集市中心地提供了地方性的服务，使村落的产品有可能互相流通。村落的形成一般与地理方位的方便程度和土地的肥沃程度为第一选择，而集市中心的形成是以一定历史阶段中村级聚落的互相交流过程为基础。

民间对安溪三大区域的划分，基本上已朴素地指出县级单位之下可以被分为若干地方性的村级网络。长坑、湖头、蓝溪代表的是安溪县的三大区域各自有独特的产物和生态，但其意义不局限在"土特产"，还包括产物生态以外的社会经济因素。换言之，各区域可能含有一个以上集市中心和许多村落和家族。它们共享该区域的土产和自然资源，以及当地所创造的文化和社会资源(包括仪式、戏剧、婚姻、人力的资源)。

溪村陈氏家族的通婚地域基本上是这三大区域的"下安溪"一带(图 3.3)，包括县邑和五个行政地理上的"里"。由于这五个

① 据口头调查材料。

里所处的地理位置较一致、交通方便，加之蓝溪提供了联系各里的便捷途径，因此很容易形成一个完整的区系。维持这个区系网络的力量，包括生态、交通、物产、市场等因素，也包括通婚行为。相互之间的通婚，使不同的家族和村落以姻亲和血亲关系联系起来，从而也推动了当地社会经济的交流。

值得注意的是，溪村的通婚地域与仪式-象征资源区域是重叠的。来村里作神诞庆典与其它仪式的道士，在当地称为“法师”或“师公”，均出于通婚区内的光德里。在溪村表演戏剧的，由布袋戏、提线傀儡和高甲戏，多出自吾都。被溪村人请来作丧事的，当地称为“和尚”，其居所在县城之南，属安溪民间佛教的“西班”(以别与城里的“东班”)。

4. 时空的制度与实践

时空制度

家族的聚落和内部关系以及地方的通婚地域，是一种社会空间(social space)，也就是社会关系的领域与地理关系(地缘)的揉合。这种乡土的社会空间，是在一定的历史过程中形成的。在溪村，它与家族聚落和通婚民俗的构成有密切的联系，其发生时间约在明中叶至清后期之间。但是，社会空间的维系与一定的乡土时间观念，尤其是年度周期(annual cycles)有更为重要的联系。

法国皮尔·波迪欧(Pierre Bourdieu)的研究证明，在现代化以前，农业村落的时间不仅是一种抽象的识识论体系。它包括了不同的社会文化体系，将生产实践中的年度周期与社会风格中的礼仪同认识论相结合。因此，通过研究农业村落的时间观念，可以证明文化不仅是象征体系，还是社会经济的体系，是象征与实践结合的产物。①

在研究中国上古农业社区的年度庆典中，葛兰言更早提出这一看法。他认为《诗经》是上古中国乡土季节祭祀的记录，其所记载的事件乃是夏、商、周及之前的农业社区的季节性生产和仪式。上古时代，中国年祭仪式的表现形式与农村一定的生产制度

① Pierre Bourdieu, 1977, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, pp. 97-108.

和社区制度有关系。春、夏、秋、冬的象征意义，与农业社区的经济生产和社区人口再生产互相对应，使年祭具有实践和社区礼仪的双重作用。①

探讨乡土社会的时间划分方法，可以了解现代化以前地方文化中的生产和社会形态。这是因为乡村的时间观念不仅是村民为了方便计日计时发明的认识论体系，还是社区、家户、区域对其生态、经济和仪式资源进行不断适应的手段。在一定意义上，年度周期是社会得以自身的再生产和延存的制度保证。

年度周期

明清时期，是溪村陈氏家族和地域形成和不断再创造的过程。这一过程也包括了地方的社会时空制度的创造。年度周期并不是当地村民的独立发明，其产生所依赖的四个层次的文化资源。首先，是流行于全国各地、存在数千年的传统年历文化；其次，是与农业社会相适应的年历；其三，是与当地生产生态环境紧密相联的季节时间；最后，才是村落社会自身创造的年度周期。换言之，村落的年度周期之来源是多元的，而不是单一的。

在明清至民国时期，溪村陈氏家族采用的年度周期共有六个，分为两大门类，其中三个年度周期与生产活动和客观计时有关，另三个直接与村落的祭祀和社会活动有关(表 4.1)。前者包括阴历、二十四节气(阳历)和季节生产周期；后者包括年祭周期、祭祖周期和村落仪式周期。其中，阴历、二十四节气和年祭周期是非地方性的，而季节生产周期、祭家周期和村落仪式周期是地方性的。

① 参见：Marcel Granet, 1975, *Festivals and Songs of Ancient China*, Routledge.

以阴历计时在1911年以前在全国广泛流行，至民国初年由于推行西方公历才趋于衰落。溪村陈氏家族的村民在本世纪以前普遍采用阴历计时法。阴历计时的基本原则，是以月满之夜为准，作为每月之十五。与西历不同，阴历一年仅354.36天，比西历少近十一天。每月天数29至30天。某些年有闰月。具体的时间(小时)以天干、地支的排列组合为计。

二十四节气的做法，是将一年分为二十四段，符合一年之间季节变化的节奏。它是以阳历体系为准，也就是以太阳与地球的关系作为衡量时间变迁的准则。阴、阳历的产生约在汉代。①两者互相补充，形成农业社区广泛使用的时间表。溪村的农业生产，也采用这一计时方法。

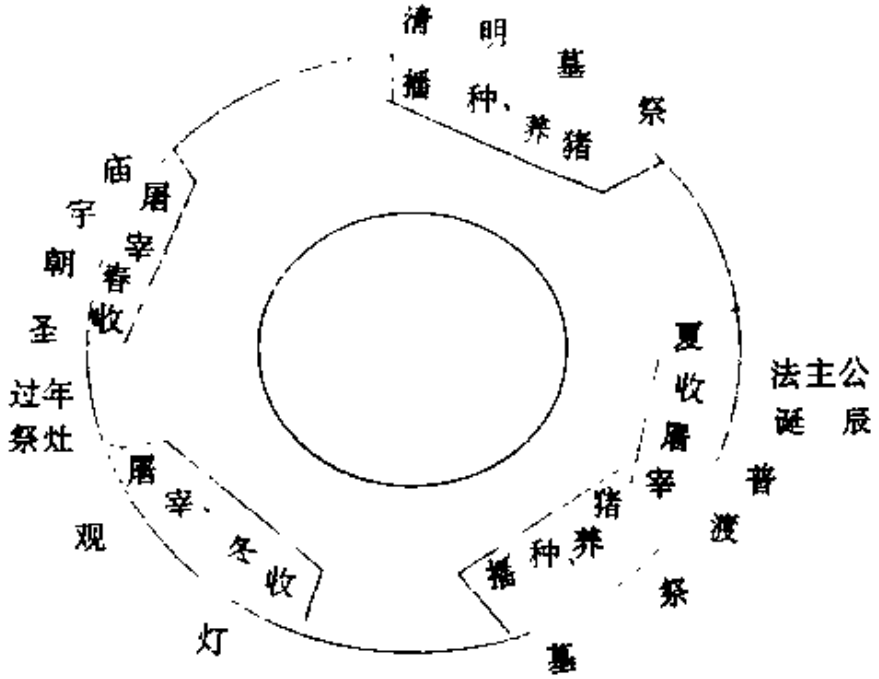
表4.1:溪村年度周期组成

门类	周期	分布范围
生产、计时制度	阴历	全国性
	二十四节气	全国性
	季节性生产周期	地方性、区域性
仪式制度	年祭周期	全国性、区域性
	祭祖周期	地方性
	村落仪式周期	地方性、区域性

季节性的生产周期，基本上与全国性的时间表的关系比较疏远，而与区域性的生态和经济模式有密切的关系。当地的耕种、收获季节、养家禽和宰杀家禽的季节，是季节性生产周期的基础(图4.1)。

① 这些年历制度，在汉代已形成。参见:Derk Bodde, 1975, *Festivals in Classical China*, Princeton University Press.

图 1.1:生产季节与年祭仪式



年祭周期主要包括跨越旧年进入新年的一系列仪式的节奏。在溪村,它起始于阴历十二月二十四日,以祭灶为象征。二十四日至三十日为家户扫尘时期。三十日夜以祭拜家族祖先为内容。初一至初三是拜年时期,问候的对象是直系至亲和友人。初四至初八是向远亲、朋友和母方家族拜年的时间。初九,基本上是新年庆典的终结,以拜天公为象征。年祭周期,还包括一年中间期的跨越庆典,在当地称为"普渡"或"中元",是以祭拜游魂野鬼为中心,实质上是聚落的集体庆典。

祭祖的周期包括两个事项,即清明节(四月五日前后)和八月初四,两者均为墓祭日,但前者以家户为中心,祭拜家户自身的祖墓;而后者是以全家族对族先的墓地进行集体祭祀。虽然其中的清明是非地方性的,而八月初四可能与全国性的中秋节有关,但是这两项祭典以地方性家族为轴心,因此,是地方性庆典。

村落仪式周期是以村神的诞辰庆典和朝圣仪式为主要内容。村神的诞辰时间在农历七月二十三日,举行的地点在村神所

在地“龙镇宫”。朝圣仪式发生在每年正月初十左右(由卜吉日决定),内容主要是扛村神像前往安溪县邑的东岳庙、清水祖师庙等区域中心庙宇进香谒火,诞辰祭仪是地方性的,局限在陈氏家族村。但朝圣仪式是超地方性的,因为朝圣的线路超过本村,到达县邑和北部的蓬莱镇。村落祭仪除上村神诞辰和朝圣之外,还包括十一月间(择日)举行的“观灯仪式”,由全村人参与“观灯”之义在于对每个家户进行定期的检阅。

依据其性质,年度周期可分为生产性的和仪式性的两类。但在村落的具体实践中,两者是不可分割的。例如,墓祭(四月和八月)基本上与播种、养猪的社区、家户经济有关;而法主公庆典、朝圣和观灯与一年的三个收获季节对应。

生产实践的时间表与祭礼的周期的对称性,反映乡土文化里生产与社区仪式的不可分割性。农业和畜养业(猪)的收获,为社区仪式提供了经济基础。同时,社区仪式可以发动集中的经济资料资源;其中的信仰,还提供了对农业丰收的神灵保佑。在仪式中,向祖先和村神献祭的食品,一部分由村人在仪式过后消费,另一部分(如猪肉)在县邑的市场中心出售。因此,村落仪式与农业和乡村集镇的组织两者的关系十分密切。

仪式时空

由于年祭仪式与家族村落的生产和社会生活方式有密切的关系,因此透过年祭仪式的制度,可以考察 家族的生产、生活形貌。为此,如下将具体地考察年祭仪式的实践框架。

对明清时期陈氏家族的年祭仪式的文献记录很不完整。族谱仅记载墓祭的起源,对法主公崇拜、朝圣和观灯等等社区仪式的记载基本找不到。但这些仪式在近年得以复兴,对其观察可帮助我们理解它们的历史。更重要的是,在田野工作中对七十岁以

上的村民的访问，基本上可以了解十九世纪和本世纪初村落仪式的概况。综合文献和田野工作，我们有可能比较全面地了解析仪式在社区中的角色。

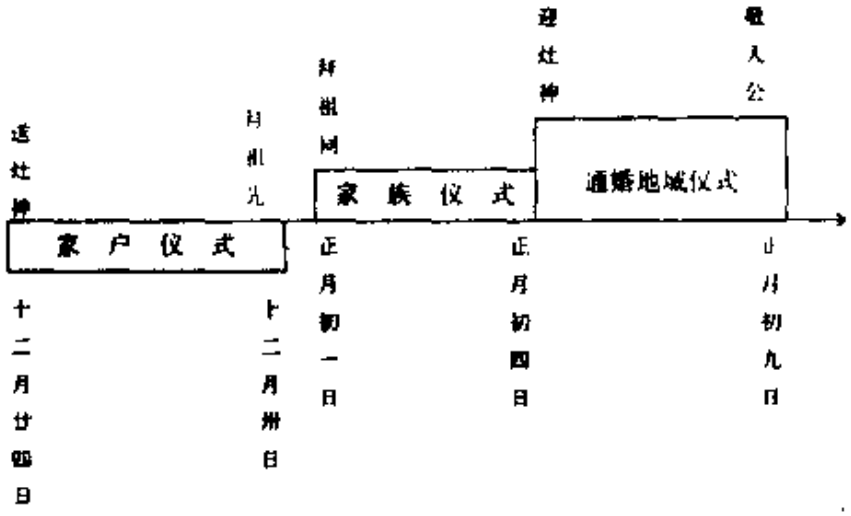
根据作者的调查，明清至民国，溪村的年祭仪式是年终、年初、年中的庆典。从年终到年初是一个过渡或跨越，是从旧年转入新年的庆祝。这个系列的仪式有两套神灵的祭拜组合而成。其中，一套仪式以送、迎灶神的仪式为主线，开始于十二月二十四日，终结于正月初四日，发生在冬收之后。灶神在当地称为"灶君司命"，是一家之主。平时，他负责督察家庭社会关系、保佑家庭的发展。传说年末，他要回天向玉皇大帝汇报人间的悲喜剧和人们的道德。正月四日，他回人间继续执行任务。送迎灶神的仪式，尤如送迎一家之主一样，其象征意义是家庭的一体性。

另一套仪式是以腊月三十夜的祭祖为起始，以正月初九的祭天为终结。旧年三十，主要是以房支的厅祭为中心，由房支中各家户准备献祭品予房支的祖先。正月初一的仪式，在祖祠举行，内容是由各房支的家户集中向全族族先献祭。之后，以祖祠公里的产品宴请全村族老。初九祭天在祖厅(各房支聚落)前面举行，内容是由家户向"天公"献新礼品。

除了祭祀神与祖先的仪式之外，过年的社会活动还包括三十夜的全家饭，宴会的范围只包括三代人(祖父辈、父母辈、独生女辈)，为联合家庭的聚会。初一至初三，全村的家族成员互相拜年，晚辈向长辈表示敬意。初四至初九期间，是陈氏家族的妻子回娘家拜年以及当地人向远亲和熟人拜年。

过年的仪式是象征时间过程中的新旧更替的途径，同时仪式还服务予家庭社会时空的创造。一系列的仪式和社会活动，是把家户—房支—家族—通婚地域联系在一体的行为，代表家户从"私"的单位走向"公"的社会的转折。过年仪式的过程，是家族社会空间的再创造(图 4.2)。

图 4.2:过年与社会活动的空间范围



年祭周期中的普渡(中元)一般发生在农历七月十五日,又称"盂兰盆"节,原意是向游魂野鬼献祭食品,以劝服他们回到他们原来居住的地方,以免扰乱人间生活。《泉州府志》说闽南地区的中元仪式主要是:"中元夜,家户各具斋供罗于门外或街衢,祝祀伤亡野鬼。"① 溪村明清时代的祀鬼仪式,与整个闽南地区类同。但是,其发生时间不在七月十五日,而在七月二十四日。

在溪村,普渡的日期不是当地决定的,而是由蓝溪流域两岸的各村落协商决定。蓝溪上游在七月初开始普渡,时间从上游自下游类推,至七月二十四日才轮到溪村进行普渡。整个七月是"下安溪"区域轮流祭鬼的时期。这说明,轮祭代表一种区域性的合作。当地传说,七月时人间丰收,饿鬼会来骚扰人间,所以要向他们献祭。整个"下安溪"向鬼轮流献祭,表现该区域对公共安全的共同关心和合作维持的态度。"下安溪"基本就是陈氏家族的通婚范围,祀鬼的仪式,可能进一步说明这一区域的合作性质。

同时,普渡祀鬼也是家族社区划定界限的仪式过程。王斯福认为中国民间的祀鬼,实际上是以鬼代表族外、社区以外的人的

① 乾隆版《泉州府志》卷二十。

象征过程，也就是说，普渡是家族、社区界定“内”与“外”的关系的途径。[1]在溪村，祀鬼是以房支聚落为单位，在溪边和聚落的边界举行，其特点与驱鬼巫术共同，是驱邪行为(exorcism)的一类型。其意义，一方面是对社区的内部秩序的保护；另一方面，是界定本社区与其它社区的差异。

祭祖仪式在过年习俗中，也举行。其发生地点在祖厅、祖祠、包括家祭和祠祭。但是，祭祖周期的主要事件是清明节和八月初四的墓祭。对清明墓祭，残存《教美陈氏家谱》和其它谱书没有明确的记载。《泉州府志·风俗》说闽南地区的清明风俗包括：“插杜鹃花，祭祖先，有以鼠曲和米粉为之，绿豆为馅。明日，扫墓培土挂楮币。”[2]《教美陈氏家谱》有关八月初四的墓祭记载如下：

“一世祖……娶妣郑氏……公生洪武十年，七月十四日午时卒正统十三年……葬在西边乡坐乙向辛兼卯酉半月沉江形……妣生洪武十三年……卒景泰二年……葬在蓝溪本里本乡后路坐东向西……祭墓八初四日……”

“二世祖……娶妣柯氏……墓在光得里江西后山坐壬向丙兼子午号为金校椅，祭墓八月初四日。”

“三世祖……娶晋江县凤池乡李氏……葬在本里炭坑大乾仑坐亥向巳兼壬丙，祭墓八月初四日。”[3]

清明墓祭以扫私墓(家户祖先墓)为主，兼扫公墓(家族祖先墓)。八月初四日的墓祭，以祭扫家族的一至三世祖为中心。乾隆版《安溪县志》说：“八月祭社，安溪以初一日祭社。又，是日多

---

① Stephan Feuchtwang, 1974, “Domestic and communal worship in Taiwan”, in Arthur Wolf, ed, *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford University Press, pp. 105-130.

② 乾隆版《泉州府志》卷二十。

③ 溪村陈氏 1991 年编《教美陈氏家谱》(散稿)；1912 年《龟山派支谱》(手抄本)。

祭墓，俗云墓门开。”① 八月初四日的墓祭，可能是全县流行的风俗，传说是因墓门开放，祖先会出来神游甚至扰乱社会安全，因此要进行献祭。清明和八月初四的墓祭，是为了延续家户和祖先（家族）的香火，使家族和家庭的生存得以长期稳固。因此，它们均与家族的保存和发展有关联。值得注意的是，陈氏家族的祖墓的位置，不限制在本村，其中有两个位在通婚地域内。因为八月初四的墓祭可能也卷入与溪村通婚的若干姻亲，因此墓祭可能与通婚地域有关。

村落仪式周期中的法主公诞辰庆典，发生在七月二十三日，地点在村庙（当地称“龙镇宫”）。在第二章，我们已经指出法主公的成神，与陈氏家族的独立成长与聚落统一有密切的关系。法主公诞辰的庆典，是仪式上陈氏家族社区认同感一年一度的再创造。它的长度可有一至五日的差异。仪式由陈氏家族的三大聚落轮流主持。仪式的程序和内容由下安溪区域的道士（当地称为“法师”）安排，包括献牲、献熟、高甲戏表演等。参与者主要是陈氏家族的全体成员，通婚地域内的姻亲也被邀请参与。

仪式过程以请天神和天将来法主公庙参与村神的生日庆典为开端，终结于“送神”和“犒劳天将”。仪式的中期是由全村家户向法主公献上刚屠宰的猪和其它食物。夜间，戏台演出村戏以娱神灵。仪式完成之后，大量的猪肉被运往当地的集市中心批发。最后，所剩的食品用来举行宴会，招待陈氏家族的族亲和姻亲。

法主公生日参与者中的道士和族、姻亲来自同一区域（下安溪或蓝溪两岸）；中心人物是族人（家族成员）；文化形式中的高甲戏和道士科仪，来自比较广大的泉州地区。一方面，它是对陈氏家族村落的一次年度洗礼；另一方面，它又是联系外部世界（通婚地域和闽南区域文化）的纽带。因此，它是不同层次的社会

① 乾隆版《安溪县志·风俗》，厦门大学出版社 1985 年重印版。

地理空间在一个时间点上(法主公生日)的汇聚。

村落仪式周期中的法主公朝拜更加明显地体现了这一特色。明清至民国,每年正月初十左右,陈氏家族择一吉日,扛上法主公神像前往安溪县的神庙中心朝拜。前往的神庙中心,选择四个地区性神庙之一,这些庙宇是官方的东岳庙(位于县邑东)、蓬莱清水宫祖师庙(溪村以北)、曾觉院和龙苑岩。每年可以进行选择。去东岳庙的朝拜,称为"晋香",意思是向明清王朝的官庙献礼;去清水祖师庙和其它庙宇的朝拜,称为"割火"。这些庙宇是安溪中部、南部最重要的神庙,被当地视为最有灵验的庙宇,因此每年这一区域的家族和村落都会择吉日前往为村神"加灵"。

在陈氏家族、每年正月某日,全体成员在法主公庙前集合,准备好献祭品,扛上佛像,其后,排成整齐的队伍,举着村旗向其中一个庙宇进发。到庙宇之后,向神灵献上香火,为自己的村神(法主公)求多一些的灵验,最后扛着佛像回到村里,重新将之安置到村庙。

根据桑格瑞(Steven Sangren)的看法,中国东南部(尤其是福建和台湾)的朝拜仪式(pilgrimage)是把地方性的村落社区与区域性的制度相联结的行动。①这一看法似乎也可以用来解释陈氏家族的法主公"晋香谒火"仪式。当地的解释认为,"晋香谒火"是为村神的灵验增添光彩。这一光彩来自区域的神庙中心(如东岳庙和清水岩)。这种象征性的联想实际上体现了村落家族文化与区域文化的密切关系。同时,"晋江谒火"的仪式也使陈氏家族的社区空间与区域社会空间联系起来,表现了家族村落与外界关系的特点。

从另一个角度,村落仪式周期中的"观灯"仪式,表现了家族

① Steven Sangren, 1987, *History and Magical Power in a Chinese Community*, Stanford University Press, pp. 61-92.

社区的另一个特色：个人与社区的一体化。根据老年村民的回忆，在清代和民国时期，“观灯”的仪式是溪村的重要年祭仪式之一。发生的时间在阴历十一月，具体日期由道士择日决定。发生地点在祖祠或房支聚落的大厅前面。主持的法师共五人。在仪式进行之前，每家每户准备一对灯、一些纸钱、一个纸人（代表个人）、每人一粒蛋、一套新衣服。

一般而言，仪式持续一整天。日间的仪式包括敬上界、敬中界、敬下界。所谓上界、中界、下界即天神、村神和鬼。天神主要是道教的元始天尊、玉皇大帝等。村神即法主公。鬼或称“军”，是随天神下降的天兵。祭拜神的仪式和敬下界，主要有道教科仪和食物（猪等）的献祭。夜间的仪式主要是以跳神为主线，被道士请来的地方神很多，如土地公、婆姐神、东岳相公。仪式过程中，有一堆篝火被点燃。村民将纸钱交给道士（法师），由道士转交神童（童乩或巫师），再由神童焚化送给这些神鬼。

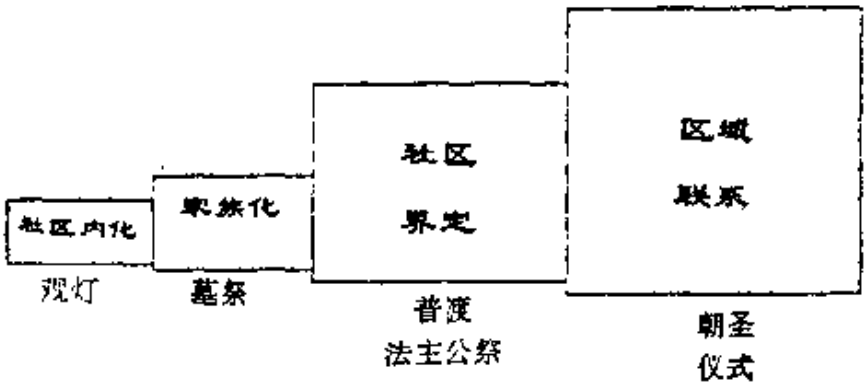
仪式发展到最后，村人将纸人交给神童，由神童帮助焚化，象征个人的一切罪恶过错全部被去除。然后，他们打着灯，排队前往蓝溪边请水，象征汲用洁净的清水。最后，将请水、灯和蛋带回家，把清水放人水缸，把灯挂在户前，把蛋吃下，意味着家户和个人的洗礼完成和再生。

“观灯”的风俗涉及社区对个人的角色的界定。其中心是请神灵来监督村民的活动，最后将村民个人的恶行、病症等全烧掉，面以灯、水、蛋表示家户的洁净和再生。这实际上是社区对个人的取代。换言之，是将社区中个人的因素消灭，并将社会性贯彻于个人的人格之中。

从总体来看，溪村家族的年度祭仪、祭祖周期、村落仪式，所拢括的是社会的各种层次：个人、家户、聚落、社区、区域（图4.3）。每一个节庆是都包含各种层次，而各自有其不同的重点。例如，过年是从家到区域的跨越；普渡是社区与区域的统一；墓

祭是家族认同的表现；法主公生日是村落作为统一体的共同庆典；朝拜强调区域文化的等级性；观灯是个人的驱除和社区的创立和内化(internalization)。

图 4.3：仪式与社会单位



社会空间在仪式中的创造，有赖于仪式行为本身，也有赖于神灵谱系结构的形成。武雅士已经注意到，中国民间的崇拜主要包括三类：神、祖先和鬼。他认为，神、祖先和鬼虽是象征物而已，但在很大程度上表现中国农民的社会经历：神即是封建时代来自社区以外的"官"；祖先代表社区以内的家族；鬼象征社区与外部世界的划分(鬼即家族以外的陌生人)。①王斯福进一步指出，神、祖先和鬼是家户和社区祭祀的对象，神与鬼代表社区的外界范围，祖先代表家的内部一致性。② 雅士和王斯福的分析，基本上可以运用于溪村村神灵崇拜的年度周期。但他们基本上是将中国乡土社会看成对外界有敌意的许多独立旁区。实际上，作者在溪村的调查中发现，中国农业社区也不缺与外界的联系。尤其是，家族村落与它的通婚地域及县一级的区域文化制度有密切

① Arthur Wolf, 1974, "Gods, ghosts, and ancestors", in A. Wolf, ed, *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stauford University Press, pp. 1-182.

② Stephan Feuchtwang, 1974, "Dowestic and communal Worship", 见上书，第 105-130 页。

的联系。

在溪村，神的崇拜不止是社区性的，还与一定的区域体系有关。明清时期，溪村的法主公是从一个大的区域(闽南山区的德化、永春、仙游、安溪)中引入村落的。并且，村神法主公的祭拜仪式是由地方性的诞辰庆典与朝拜仪式组成，前者的主要内容是村落认同化，后者则是区域性的联系。普渡祀鬼虽是界定村落边界的行为，但其举行时间由一定的区域(下安溪)约定俗成，因此，也有超社区的内容存在。过年的仪式，不仅包括家祭(灶神)和家族祠祭，还包括通婚范围内的拜年活动。社区祭拜，也存在非社区的内容。例如，观灯是一种对个人的定义。可见，民间祭祀的范围十分广阔，包容了个人、家户、家族(房支)、村落社区、通婚地域和文化区域。

5. 公-私观念与道德理性

道德理性

乡土社会的生产和社会—经济方式与现代经济的差异向来是社会科学的重要研究对象。社会学家迪尔凯姆(Emile Durkheim)认为传统社会的经济社会是以其整体功能性为特点,公与私的划分是现代化以后才产生的,并且现代化以后才造成大量的社会分工。换言之,传统乡土社会是以社区互助和自给自足的经济生活方式为特征。①

近年来,对乡土社会的社会制度和生产方式的理论研究,引起了激烈的争论。与早期的社会学紧密联系,一种看法认为传统的农民社会是一种合作性的组织,其核心是社区的共同道德价值和制度。与这一看法相反,另一派的学者主张,农民社会表现出对个人利益极度的关切,因而,农民并非十分注重社区共同的道德价值和制度,而是相当关心个人的得失,对利益问题有理性的(rational)判断。"道德社区"的解释,以詹姆斯·斯哥特(James Scott)为代表;"理性农民"的看法,以萨姆尔·波普金(Samuel Popkin)为代表。

在《农民的道德经济》一书中,斯哥特认为,在农民社会中,存在一种道德规范的架构,它产生于农民的生态、技术和社会环境。由于各种环境限制农村经济的发展,使农业成为一种生计经

① Emile Durkheim, 1933, *The Division of Labour in Society*, Macmillan.

济(subsistence economy),并使农民成为对外部危机和社区安全至为关注的人群。由于农业资源的限制,农民社区不得以过于注重社区利益。因此,农村的社会制度的设计,基本上是为了贫穷的村民,集体生计的延续,而忽略个人的利益。①

波普金与斯哥特持相反的看法。在所著的《理性农民》一书中,波普金提出农民社会并没有像斯哥特所讲的再分配和福利保障体系。他主张,农民所关心并不是社区的生计与共同利益,他们的注意力多放在个人或家户的私人福利之上。农民的行为,基本的考虑在于能否为家庭和个人获得最大可能的利益。在乡土社会中,农民较为支持对私人有好处的事业,对集体的福利实践毫不关心,因为前者是个人利益的保障,而后者仅是对他人有好处。②

"道德经济"和"理性农民"的理论之争,其重点在于乡土社会的"公经济"和"私经济"二者各自所占的比重有多大。斯哥特的看法认为,乡土社会的"公经济"较为发达,而"私"经济(如个人和家户经济)被置于次要地位,其目的是为了保障社区的共同生计。波普金的看法与此相反,认为农民与"现代经济人"一样,对经济利益极为关心,因此农村经济模式基本上以家户一个人经济为特点。

作者在研究溪村的明清历史(前现代)时期,也试图考察村落里的公与私的关系。所发现的材料,证明简单地用"道德经济"或"理性农民"的理论去解释乡土传统都难以全面理解现代化以前的乡村经济。在溪村,公与私的分别是十分相对的,两者

① James Scott, 1976, *The Moral Economy of the Peasant*, Yale University Press.

② Samuel Popkin, 1979, *The Rational Peasant*, University of California Press.

没有截然的差异。在明清时期，这两个经济方面是村落经济的互相补充、缺一不可的因素。换言之，村落的私人经济是公有经济的组成部分，而公有经济也是村落经济中家户和私人生产的重要部分。造成这样的复合状态的原因，可能在于家族组织的性质：家族既是“公”有单位，也是“私”的单位。

公私级序

公与私的概念在中国早已存在。上古时代，中国不仅有“天下为公”的思想，还有“人不为己，天诛地灭”的看法。这两种观念，初想是互相冲突的，但在几千年的历史过程中，向来并存不悖。宋明理学对中国古代史后期有深刻的影响，它大力推行“秩序”、“正统”、“道德”等观念，对个人倡导“知行合一”的理想人格，在民间也颇有一定地位。但是，乡土社会中的公与私的观念，一直有自己独特的地位和自主性，其特征是与民间的社会—文化和经济形貌深刻联结。

溪村的公与私的观念，随家族的形成而出现，并与家族制度有紧密的联系。对于明清时期村落里的公与私的关系和界定，并没有完整的文献记载。或可以说，村民对公与私没有抽象的理论概括，而只是在实践的场合中表现出一定的态度。根据对地方语汇的调查，“公”和“私”两字向来不被独立使用，而只作为形容与描述一定事物的名词相结合，组成词汇。因此，“私”字常用于如下词汇：

1. 私人：指个人和家户；
2. 私佛：指聚落房支和亚房的保护神；
3. 私厝：聚落房支与亚房的祖祠；
4. 私田：个人和家户的土地。

“公”字常用于如下词汇：

1. 公厅:聚落房支的祖祠;

2. 公厝:家族的祖祠;

3. 公田:家族的公共农田;

4. 公业:祖先留下的产业。

"公"和"私"的范畴有很大的相对性(表 5.1)。全家族作为独立的整体与异族或村外人对照,被称为"自家人",即"私"或"自己"的一个部分;对于聚落房支和个别家户而言,则转化为"公"的单位。聚落房支于家族而言,称为"私房",是"私"的单位;而对于亚房和家户却被称为"公"的单位。亚房对于家族、异族、聚落房支而言,都成为"私"一级的单位;但对于家户和个人,成为"公家",也与它们一同称为"家人"。家和个人的分别极小,家即"自己","自己"即"家"。

表 5.1:村落社会的公私关系

村外	公	公	公	公
家族—村落	私	公	公	公
聚落房支		私	公	公
亚级房支			私	公
家户—个人				私

从包含"公"和"私"字的词汇和社会实践看,与"公""私"之别有关联的事物有三大类:(一) 财产;(二) 事业;(三) 社会单位。从而,公产和私产有别;公业与私业有别;公家与私家有别。如已经提到社会单位(如家族、房支、家庭等)的公私之别十分相对,原因在于家族既是"公",也能是"私";房支也可以是"公",同时可以是"私"。同样的,财产和事业也具有这一特点。家族田产对于聚落房支、亚级房支和家户一个人,是公产。但是,对外,它们属于家族私产。房支田产对家户一个人是公产,但对家族是私产。村落的家族庙宇和佛像,对家族以下的单位是公产。但对其

以上的单位是私人(家族)私产。村内路桥的建筑,也符合同样的逻辑。

"公"与"私"的相对状态在村落认同中也存在。全村的象征(庙宇和村神),对村民是"公"有的符号性事物。对村外,是全村共有的"私有"符号性财产。聚落的祖先和神,对全家族而言是"家先"或"私佛",但对家户一个人是"族先"或"公佛"。

在本世纪以前,溪村就存在"公"与"私"的概念和划分,但是,"公"与"私"的关系表现得十分相对。在一定意义上,可以说两者的区分仅是相对的。如果说,"公"的产物是传统社会的"道德经济"的基础的话,那么,"私"的产物便是所谓的"理性农民"的追求。换言之,在这个家族村落,"道德经济"与一定的"理性人"(rational man)或"经济人"(ecomomic man)的观念是共存的。我们很难以其中之一项,来描述当地的经济模式。原因主要在于,"道德经济"与"理性人"的共存,可能证明了乡土社会经济的两面性。探讨乡土社会经济的形貌,需要考察这两个方面的特点和相互关系的制度。

公私土地

以家族为社会组织形态的村落,在1949年以前,土地所有制并不是以地主与农民的阶级分化为标准,不存在地主对大片土地的垄断和对耕作者的土地剥削。[①] 在明初以前,溪村的土地似乎较多为异姓的地主所占有。在民间传说中,陈氏家族的土地

① 陈翰笙认为,华南地区农村宗族公田的占有者往往是一个社会阶层,或"集团地主"。溪村的材料并没有关于"集团地主"的记载,所谓"公田"实为庙田和墓田,其占有者是家族社区全体,而非一个特定的阶层。参见:陈翰笙《解放前的地主和农民》,中国社会科学出版社1984年版,第27-45页。

是从“谢百万”的手中夺过来的。但是，家族成立以后，土地即归全村分享，以家族对土地的拥有为特征。陈氏家族获得土地的过程与家族成长和聚落形成同步。

根据土改时的官方调查，从清代到民国，陈氏家族所拥有的农田共有近六百亩，与《族谱》的记载相符合，而只是有细节之差别。①《族谱》与当地的民间传说，对这六百亩农田的来历有不同的解释。但正如我们在第二章已经论述过，村落农田之获得与一定历史过程中家族的成长与扩张有关系。家族发展过程中所获得土地在名义上完全是家族共有的，与地主经济中的土地所有制有很大的差异。到土改为止(1950)年，上述六百亩农地实用面积仅达 380 余亩。其中，分为公田和私田两大类，前者占的比例比后者小，但也十分重要。

在 380 余亩的农田中，公田共有 27.6 亩左右。公田又分为三种：家族公田、聚落公田和亚房公田(房份公田)。家族公田主要有两块，一块在法主公亩前，一块在祖祠附近，各一亩多。公田还包括全村所有的“观灯田”、也是一亩多，农产收获用来作为“观灯”仪式(农历十一月)的财政基金。聚落公田依聚落房支的划分，分为三块(各有半亩)，各位于聚落祖墓前面。每个聚落另各有一块农田(各约半亩)在聚落房支的祖厅前面。到清代，陈氏家族被分为十二房份(在此称亚房)，每一房份各有一块公田，小至一亩，大至二亩。在每一房份祖墓前另各有一墓田，约面积0.3亩。②

私田所占的成份很高，共计达 352.4 亩，占全族占有的田地数 92%左右。根据对家族中老一辈的调查，土改以前私田是按家族的家户平均分配。但是，随着家族人口成长的不平衡，土地

① 溪村村民委员会《土地档案》(1992)。

② 溪村村民委员会 1992 年编《土地产权登记》(手抄、未完成)。

分配状况也可能出现不平等的状态。陈氏家族在获得六百亩田地的初期，土地的分配可能是在几个房份之间平均瓜分。但随着各房份的人口增长速度的不平衡发展，某些房份所掌握的土地可能比另一些少。一般而言，人口和家户数较多的房份，平均的土地占有量比人口和家户数少的房份为少。原因是分家折产的频次多必然导致固定的土地资源出现短缺。

郑振满对福建明清家族史的研究指出：

"明中叶以后，由于代代提留'祭田'已成为一种普遍习俗，导致了族产的持续稳定发展。清代后期，福建有些地区的族田可能已接近或超过私人土地的规模。至近代更是有增无减。根据土改时期的调查，福建各地的'乡族共有地'，在总耕地中都占有相当大的比重，闽西北地区约占50%以上，沿海各地约占20-30%。"①

这一结论，受到安溪县土地改革时期的调查的进一步证实。依据土改资料，陈拱说：

"土改前，全县土地面积有476303.88亩，其中水田425090.32亩，农地32344.24亩，其它18869.32亩。从土地占有看，地主占5.2%，半地主占1.03%，富农占3.74%，各种公田占17.54%，贫雇农占19.99%，中农和其他劳动人民占52.5%。"②

从安溪县的整貌看，公田占的比重平均约在17.54%。但在溪村，仅占8%。这说明公田在农田中占的成份比一般水平低。但是，在这一村落，明清至民国还存在"公山"。根据民间调查，当时的"公山"大约有数千亩地，主要有陈氏家族占有，由该家族成

① 郑振满《明清福建家族组织与社会变迁》，湖南教育出版社1992年版，第258页。

② 陈拱"安溪县土地改革运动简况"，刊于《安溪方志通讯》，1991年第9期。

员使用。因而，如果耕田加上山地，“公有”的比重远远超过私有土地。

私田的耕作，由家户自主，产品也由家户自己消费或出售。公田的耕作，则采用一种轮耕制度：全家族的公田，由三大聚落房支轮流耕作；聚落公田由亚房（当地所称之“房份”）轮流耕作；亚房（房份）公田由房内家户轮流耕作。公山是由家族成员使用，用来做畜牧、燃料（木柴、干草）的生产。因此，家族的生产方式，包括私田私耕、公田轮耕和山地共用；产品包括稻麦和家畜。耕牛是主要的耕地工具，其占有方式以亚房（房份）为单位共有共用，放牧在公山。

从土地改革以前的土地占有和耕作状况的分析，可以看出陈氏家族的经济形态之传统类型基本上是“公私合营”的制度，并非阶级类型的农村经济，也不是“道德经济”（以社区共同利益为前提的经济）或“理性经济”（以个人利益为前提的经济）。这种“公私合营”的经济制度，以家族的公有化土地制度为前提，但也全面地包容家户生产方式。前者是为家族共同利益和一体化为目的，后者则为家户一个人的生计为目的。这两种经济方式的融合，主要是通过仪式的制度进行。

轮耕轮祭

农业生产的周期，其形成的基础首先是区域性的地理和生态环境。在传统时期，溪村的粮食生产与该县的其它地区一样，服从当地的土地和气候条件，有两季稻谷和一季小麦。家户的主要畜禽生产品为猪和鸡、鸭。粮食、家畜、家禽的收获季节与当地的仪式日程对应。所收获的物资、家畜、家禽首先献祭祖先、村神和“孤魂野鬼”。其后，这些食品和收获的粮食经由居住在县邑的粮商出售给市场（本地和外县）。另一些由圩日交易售出或就地

调剂余缺。[1]民间仪式的经济作用有两个方面：一是为生产提供一定的象征性保障（保佑）；二是调节当地收获季节与集市贸易的日程与圩日的关系。

更重要的是，村落的年祭仪式还提供一种公田轮耕和产品再分配的机制（mechanism）。在第二章，笔者提到轮祭制度的起源与一定历史时期的家族发展有关，其社会作用在于通过仪式的合作，使家族内部达到一定的合作和整体化。以往的历史和人类学研究已经注意到社区祭祀的社会特点，并指出它们与一定的神庙分布、[2] 地域认同、[3] 人群分布、[4] 自然地理、[5] 地方组织[6] 有密切的关系。[7] 但是，现有的研究大多忽视祭祀制度与乡土经济形态的密切关系。对溪村的祭祀地域和程序的考察，证明轮祭制度与家族的土地占有方式、耕作方式、消费方式有更加值得重视的联系。

溪村陈氏家族的公共祭祀活动，可以被分为庙（祠）祭、墓祭和"观灯祭"。从社会单位的规模观之，庙（祠）祭又可被分为家族

---

① 安溪县志工作委员会 1992 年编《安溪县志·粮食志》（征求意见稿油印本）。

② 刘枝万"台湾的瘟神庙"，中央研究院《民族研究所集刊》，第 22 期（1966），第 53-95 页。

③ 许嘉明"祭祀圈之于居台湾人社会的独特性"，《中华文化复兴月刊》，第 11 卷（1978），第 6 期。

④ 施振民"祭祀圈与社会组织"，中央研究院《民族研究所集刊》，第 36 期（1975），第 191-208 页。

⑤ 庄英章《林圮埔——一个台湾市镇的社会经济发展史》，中央研究院民族研究所专刊 2 种（1977），八号。

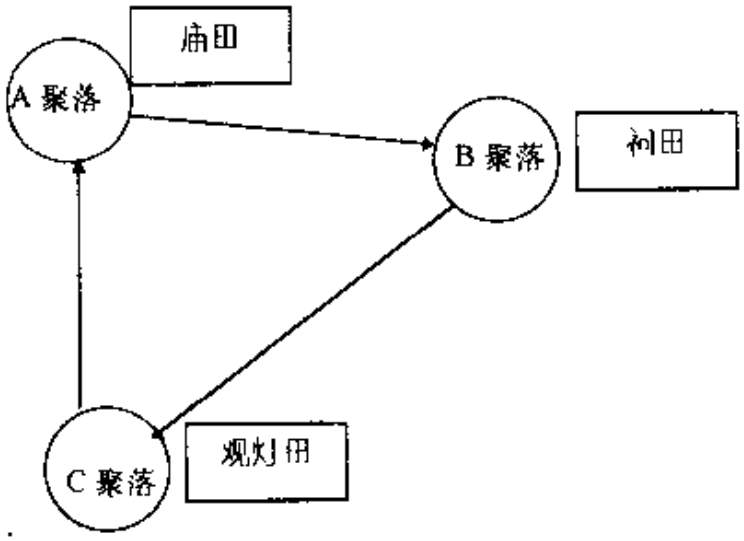
⑥ 林美容"是由祭祀圈来看草屯镇的地方组织"，中央研究院《民族研究所集刊》，第 62 期（1986），第 53-114 页。

⑦ 上述对"祭祀圈"的研究都以台湾的地方性研究为依据，仅从地理空间的角度探讨祭祀制度，而忽视了轮祭的时间性。实际上，汉人社会的轮祭仪式是时空制度的好例子，值得从时间所带动的轮流之角度，探讨社会空间的形态。

祭祀、聚落祭祀和房份(亚级房支)祭祀。墓祭也有同样的划分。"观灯"发生于每年阴历十一月之吉日,是家族祭之一种。这些祭祀的财政支出的数额有不同。家族的庙祭、观灯和聚落的个别庙祭,主要费用在于演戏和道士的薪资。祠祭的演戏费用基本不存在,有个别的道士费用,主要费用在于家族宴会。聚落、房份的各种祭祀,费用多花在宴会。

私人在节庆中的花费一般并不提供公益,而是被家户的成员和堂、姻亲所消费。大多数的公共费用来自公田的收入。因此,家族的公田提供给庙(祠)祭和观灯;聚落的公田供厅祭和墓祭用;房份(亚房)的公田供厅、墓祭用。

图 5.1:聚落轮值制

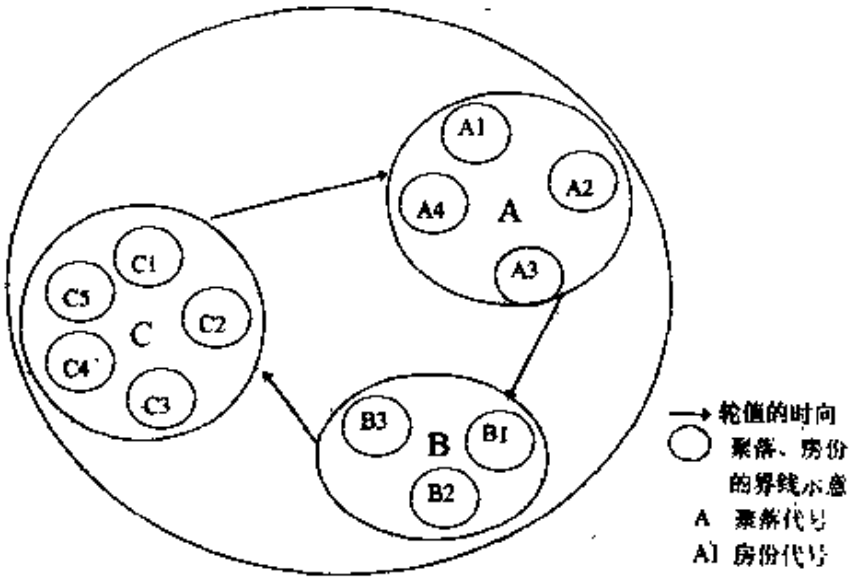


各级的公田的耕种,采用轮值的制度(图 5.1)。轮值的制度不止有一个层面,它包括聚落、房份、家户轮值三种:聚落(三个)轮值家族之公田;房份(十二)轮值聚落之公田;家户(上百个)轮值房份之公田。生产责任的分配十分平均。在溪村,陈氏家族共拥有三块家族公田,包括龙镇宫庙田、祖祠祠田、观灯田。每年三个聚落分别耕种其中之一块田并负责组织三种节庆祭仪(庙祭、

祠祭、观灯祭)。次年,分工负责制持续下去,但各聚落的耕作任务发生调整。例如,原A聚落耕作庙田、B聚落耕作祠田、C聚落耕作观灯田;次年,A聚落改耕祠田、C聚落改耕庙田、B聚落改耕灯田;第三年,A聚落改耕观灯田、B聚落改耕庙田、C聚落改耕祠田。三个轮值聚落的划分与房支的划分不完全一致。到清代房支的分布已打破聚落的格局。但村落分三个"角落"的做法被维持下去。其中的主要原因可能是为了公田耕作合作之方便。

聚落公田的轮耕,由亚房或"房份"执行,其基本方式与聚落轮值制一致。但是,由于各聚落所包含的房支数量不同(一聚落有二至五个亚房),因此轮耕的周期不同,可以有二年至五年的周期。家户的轮值制最为复杂,其原因是家户所轮耕的土地为房份拥有,而房份中的家户多有几十户。为了方便,家户常被分为顶、二房或顶、二、三房,轮流耕作(图5.2)。

图5.2:聚落、亚房的轮耕轮祭圈



由于聚落和房份所包含的户口太多,为了避免在轮值过程中出现人浮于事的现象,每年都在他们之中选出"头家",以便具体执行轮值的耕种任务。一般而言,"头家"共八户。他们的选定

是由道士"搏龟"进行。"搏龟"的过程，是首先由各家户在红纸条上写上户长之名，把红纸折叠以掩盖户和姓名；然由统一交送聚落或房份代表，在法主公生日、祠祭、观灯仪式之中段间歇时间，交给道士，由道士用占卜道具向神问卜，选出神之选民作为"头家"。

"头家"的任务，是具体负责公田的耕种，收获季节一到，便把粮食送至县邑的专商，转卖到市场，所获的资金，由"头家"带回村中，作为聘请道士和民间剧团的费用。每一年，八位"头家"还需贡献八头整猪给祭祀所用。

聚落、房份的祠(厅)、墓祭也采用"选择"的方式(搏龟)产生"头家"。生产的责任形式与上述类似。但是，祠(厅)墓祭较少进行演戏和较少聘用道士，公田的产品一般以宴会的形式花费。族老—房长等家族首领在宴会上占优势地位，他们"吃大桌"，而一般的家族成员则"吃小桌"。这是一种不平等的公产再分配方式。

族产公益

以往对家族"公田"的研究，主张明清时期中国农村族产的存在，产生于分家时土地的提留或职业分化造成的"无耕地"的状况，并且以为族产的产生，目的在于维护"家族地主经济和把家族转变为"经济实体"。[1]在明清溪村，从私田转化为公田的过程似乎并不存在。因此，谈不上"提留族田"。公私田的并存可能与家族的聚落形态同步形成。并且，与其说，"公田"代表一种家族经济实体的存在，还不如说它代表一种地方性的民间社会合

① 参见：朱勇"清代江南宗族法的经济职能"，刊于《中国经济史研究》，1987(4)；郑振满，"明清福建的祭祖习俗与宗族组织"，刊于《厦门大学学报》，1987年(增刊)。

作意识和制度。从生产过程看，公田的耕作并没有采用“纳租”的方式，而是由家户轮耕。从消费的过程看，公田的收获并不受一定的家族长老或房长组织调控，而是由占卜选举产生的“头家”轮流控制，并消费在节庆的仪式、戏剧和宴会上。从更广泛的角度看，公田与社区仪式的关系密切，其用途主要是仪式费用。

当然，轮耕和轮祭的制度也不是斯哥特所说的“道德经济”的一种显示。“道德经济”的基础是公共财力与象征的积累，但这种积累必需是花费在“以富济贫”的实践上，方可成为“道德经济”。同时，轮耕的制度并不排挤私人生产。

私人化生产与家族公有化生产，是在民间祭祀仪式的制度覆盖下得以并存的。并且，民间祭祀仪式不仅包括“公”的开支，还包括“私”的开支。私产的粮食是在祭祀仪式之前进行分成出售和提留。家庭的副业产品如猪与鸡鸭类，在祭祀后一部分留在家中消费，另一部分出售。而“公田”的产品以及“头家”的献祭品一般全部在仪式过程中消费。前者用于交换道士的专门化宗教知识(religious knowledge)，后者用于宴请全村村民与通婚地域内的姻亲。

这一生产—消费过程代表一种独特的民间经济类型。用哥德利埃(Maurice Godelier)的话说，这是一种理性与非理性的结合，它包容社区仪式为了创造家族认同而支出的大量资源，又包容家户一个人的利益与经济合作的操演。[1] 这同时证明，家族既是一种认同感与象征—意识形态，又是一种社会经济形态。

---

① 参见：Maurice Godelier，1972，*Ratonality and Irrationality in Economics*，Now Left Books，引论部分。

6. 村政的“现代化”

地方行政

溪村的社会组织和经济、文化(仪式)制度的形成和发展与乡间的家族组织和通婚地域(姻亲的分布范围)关系最为密切。但是,民间的组织与制度并非当地仅有的社会力量。相反,自家族形成以来,溪村陈氏家族村落(教美乡)向来与村落之上的政府行政制度处于一定的互动状态。在明清时期,陈氏家族的村落是封建王朝的县以下的里级单位之下的“乡”。到了民国时期,保甲制度在此得以贯彻,它变成了一个包括一些甲的保级单位。五十年代初期,溪村成为一个区下面的乡。到了“大跃进”和改革以前,它一直是一个生产“大队”。改革以来(1979-今),成为包括若干个自然村的“行政村”。

探讨这个家族村与政府的村政机构与制度的变迁,是村落研究的必不可少的内容。施坚雅在对中国农村社会结构的研究中,主张村政制度是中国区域体系的基层单位。施坚雅的理论主要有两个方面的内容,一是探讨村落(包括家族村落)如何在经济、社会过程中为市镇所连结,二是探讨中国的区域中心(如府、县)如何把基础组织统一起来,造成超地方性的社会、经济、政治、文化组织。① 对他而言,村政的意义主要在于提供行政中心

① 参见:G. William Skinner, 1964-5, “Marketing and social structure in rural China,” *Journal of Asian Studies*, Dol. 24, pp. 3-43;195-228;363-399;

对社会基础的融合。

另一种研究，是从村落出发，探讨官方的行政对村落内部的权力分布的影响。例如，哥仁·阿依米尔(Goren Aijmer)等人的研究，主张村政的研究必须以村落领导权为焦点，探讨行政制度中的村级组织如何被本土化，成为村落内部权力集中的手段，同时探讨政府任命或承认的地方权力与当地的社会—文化制度的重叠关系。①

第三类型的研究，把村政变迁看成是有规划的社会变迁(planned social change)的组成部分。这类研究与早期关于乡土传统与都市行政中心的分化与关系有类似的理论基础，比较注重社会变迁的外部影响。费孝通的《江村经济》一书比较早就提及这种看法，他预期民国时期的保甲制度当时的效果很小，但隐蔽一种有规划的社会转变的潜力。② 持同样看法的，还包括肖凤霞近年对珠江三角洲的研究。她认为，几十年来中国农村的变动与政府对村落的行政参与有莫大的关系，并且认为中国村落的社会—文化与其原来的形态已有很大改变，其原因来自政府的力量对乡间的渗透。③

作者对村政的研究，其理论基础主要在于社会学家吉登斯的国家理论。吉登斯认为，国家的发展可以分成两个阶段：传统国家(traditional state)和现代的民族—国家(the nation-state)。从传统国家向现代国家的转型当然有其它一系列的国际关系、经济、文化的特征。从社会的基层组织看，吉登斯认为传统国家的社区控制比较弱小，而到了民族—国家时代，基层社会的控制

① Goran Aijmer, 1984, ed, *Leadership on the China Coast*, Curzon Press, "导论"。

② 费孝通《江村经济》，1939 年英文版，第 106-116 页。

③ Anthony Giddens, 1985, The Nation-State and Violence, Polity.

得以大力加强，并成为国家控制社会的基本手段。在传统社会，社区的社会、经济和教育文化基本上是以社区的自发性组织为途径达成。在民族—国家时代，这一代成为超地方的、全民的事务，直接经由行政力量实现。①

在西方，民族—国家的形成约在十七、十八世纪，而它在中国比较迟才成立。明清时期是中国传统国家的晚期形态，为了应对内外社会危机，曾对地方政权的加以强化。晚清时期，为了挽救民族灭亡也采用过强化国家政权和地方控制权的政策。②不过，政府对基础社会的直接干预的进一步发展，是从民国年间开始的。溪村的材料比较完整证实了现代村政在民国时期的全面实施。在本章，笔者将加以具体的描述。读者在阅读本章的过程中，将会发现村政变迁的过程与以往研究中提到的"规划社会变迁"的关系密切。但是，这个过程也包括乡土传统对社会变迁的适应，因此不限于"社会变迁"。实际上，在此章之后，笔者将进一步探讨变迁与乡土传统的延续的矛盾与统一的过程，以便对村落自身的社会规律与传统的适应能力加以强调。

明清村政

溪村陈氏家族是明初才出现的，而且当时的人口很少并对邻村有依附性。我们可以想见，直至明初，这个家族仍不属一个行政单位。但是，村政在此区域的存在，应有一段相当长的历史。安溪于五代后周显德二年（公元955年）始建县，称清溪军；宋乾

① Anthony Giddens, 1985, The Nation-State and Violence, Polity.

② 参见拙文：Mingming, Wang, 1995, "Place, administration and territorial cults in late imperial China: A case study from South Fujian", *Late Imperial China*, 16(1).

德二年(公元964年)改为清溪县;宋宣和三年(公元1121年)改为安溪;之后。一直称安溪。对于宋以前溪村(教美乡)所属的安溪县的村政制度,没有具体的历史记载。因为县制初立,所以当时的村政可能较为松散。宋代以后,安溪县以下的行政单位称都、里、乡、至清以前一直保持比较稳定的状态。① 在明以前,安溪折为四乡,领16里,18都。换言之,宋元之间,乡为县以下最大单位,里次之,都再次之。明初延元制,分四乡,16里,而无都。但明正统(公元1436—1449年)以后,村政制度有很大的改变,里变为县以下最大单位,乡次之,而无都。到清代,安溪共有18里与四百二十四个乡。里又分为上、中、下,各包含6个里。乾隆版《安溪县志》记载,教美村(即溪村)在当时称"教场尾乡",称上六里中的永安里。②

至迟到明中叶以后,溪村陈氏家族村落已列入封建王朝的村政版图之中。对于明清时期该村的村政制度,并无清楚的文献记载,《族谱》因为把注意力集中在家族世系的记录,此亦未提及。笔者推测,当时的村政可能是以家族制度为手段,与之不可分割。宋代以降,由于程朱理学在政治上的贯彻,逐步出现把古代宗法制度民间化的过程。从全国范围看,利用宗法制度的民间变形—家族制度—实施地方统治,是普遍现象。这在中国东南地区更是具有集中的表现。③ 对明清福建山区和沿海区家族历史的研究,已经证明当时宗法制度已被民间广泛接受,成为"庶民化"的社会组织和祭仪。④ 在闽南地区以至安溪县,这也毫不例

① 乾隆版《安溪县志·坊里》,厦门大学出版社1988年重印;安溪县志工作委员会,1991年,《安溪县志·建置志》(初稿油印本)。

② 同上引文第一条。

③ 片山刚"明清王朝统治与民间社会",刊于《广州研究》,1986(6)。

④ 郑振满《明清福建家族组织与社会变迁》,湖南教育出版社1992年版,第227-241页。

外，乾隆版《泉州府志》引万历府志言，“四民各修其本业，居恒绝不为宴臬，吉凶仪节，多依朱子家礼”。[1] 万历版《泉州府志》还进一步说：

“祀礼之先，必极其诚，百人之族，一命之官，即谋置祠宇祭田，霜露岁时，非丰洁不荐，下至市井小民，家设主龛，务求宏丽，凡厅事位置，必先祖而后神。”[2]

以家族制度为基础的村政制度，其权力的象征和约束自祖先崇拜。这种权力具有很大的地方自主性。这是因为祖先及族系所代表的权力和社会秩序仅对家族以来的人起作用，在家族以外很容易被视为子虚乌有之物。明清时期的村政在名义上有严格的权力界定：乡对里负责，里对县负责。可是，这种有行政等级的负责制有其局限性。乡实际上是“族”或“家族”，其实质是“乡族”，而非里以下的单位，它本身的力量可大可小。在乡族里，没有超族系的行政力量，社区的自我约束来自世系的等级差别。

乡族里的行政长官不是专职的，而是业余的。最高权力机构是“尊长会乡之耆老”，执政人员是“乡贤”或“族贤”。前者完全以世系的辈份决定，后者与个人的才华和力量有关，但其成长依赖于乡族传统对他们的赏识。因此，我们可以认为这两种权力均无超本地的力量，而是根植于本地化的家族制度。

同时，乡族并不是依据自上而下而传播的“法令条文”控制社会，而是定立一定的本土公约或“乡约”对社区和个人加以约束。“乡约”的制定起初可能发源于某些大家族的“族贤”，制定以后受各族模仿，稍加修改，广为传播。[3] 有个别的乡约是由知县

① 乾隆版《泉州府志》，卷三。

② 万历版《泉州府志》，卷三。

③ 例如，安溪湖头的李光地便属此例。参见：陈支丰“略证李光地的乡族观”，安溪县李光地学术评论会论文(1992)。

草拟，供各乡引用，但力量甚微。[1] 乡约的内容实际上是族规、对婚、丧礼仪规定为主，同时兼及村落争端、村民纠纷、偷窃等问题解决的法规。

明清时期的以家族为单位的村政制度，是一种间接的社会控制方式。政府并没有造成对家族内部的社会阶层的重视，其对村落和地方社会的控制是通过对自发形成的地方性家族集团的信任而展开的。这种行政方式，给家族村落的发展提供了相当大的空间，以致于到后来家族势力不断地从中央集权中独立出去，成为地方型的社会经济和政治制度。从陈氏家族的例子看，明清基层社会的土地所有制、社会—经济合作制、家户经济、仪式的发展，都是民间社会和区域文化内部的关系调整的结果，与政府的政策和行政的距离甚远。从政府的意识形态看，明清时期宗法制度的民间化是为了延伸中央集权对民间社会的控制，但是，这一政策的客观结果，是导致民间社会（如乡族组织）的大量发展与势力延伸，从而削弱了中央集权在地方上的势力。溪村陈氏家族在明中叶以后的扩展在一定意义上证实了这一矛盾统一的历史进行进程：在明初，陈氏家族的先辈可能仅是散居的"军户"，由于"宗法制度的民间化"，它成长为一个聚族而居的家族，并具有处理内部、外部事务的社会独立体。

民国保甲

到本世纪上半叶，溪村的村政制度发生了很大的变化，保甲制度取代了明清的里乡制度，并导致村落社会秩序起了比较大的改变。保甲制度的发明，时在宋代，在明清时期，在全国范围内

① 如（明）叶春及制订《乡约》，见《惠安政书》，福建人民出版社 1987 年版，第 328-344 页。

的许多地方亦有实施[1]但其制度化和全面延伸—或者说其大幅度强化—是在民国年间。保甲制度强化的历史背景，是辛亥革命以后中国民族—国家的形成以及对现代化的全面寻求。吉登斯认为，现代民族—国家的一个重要基石是行政力量(administrative power)的强化，而行政力量又包括对社会活动信息的储存与人们行为的直接监督两方面。[2]民国时期保甲制度的强化，原因可能就是为了适应这两方面的要求。

民国保甲法在安溪县的实施于1934年才正式开始。其前身为《县组织法》(1928年)中的县、区、村里、闾邻制度和《县自治法》(1934年)的县、乡镇、闾邻制度。1934年5月开始实行的保甲制度，以10户为甲，10甲为保，10保以上为镇(或区)。在1939年的《县各级组织纲要》，改名为"乡镇保"制度，但实质内容与保甲制度雷同。在村落行政中，保甲法直到1949年以后才被新的地方行政制度所取代。

保甲法的实行打破了以乡族为村政单位的格局。在其实行之后，原来以溪村陈氏家族为村政单位的乡族政治，被输入了异姓的因素。大约在1932年，陈氏族村的近邻，以李姓为主的法石村，被划归同一保，教美与法石合称"溪村"(溪村)，此制沿袭至今。从此以后，溪村成为一个包含两个以上家族的村落。在该保之下，还设立十甲。一般规定，10户为1甲，但当时溪村甲的户数可能大大超过10户，而以聚落为单位。但是，甲的制度与民间的"房份"并不对称，而是打破了"房份"的基本格局。

随着保甲法的实行，村政制度走向了规范化。在明清时期，村政是由非正式的权力人物(如耆老和族贤)代理。到了民国保

① 《清朝文献通考》，卷19，户口一。

② Anthong Giddens, 1985, *The Nation-State and Violent, Polity*, pp. 172-197。

甲法出台以后，出现了保长、甲长的任命。每保设保长，每甲设甲长，保—甲长的担任者不是族、房长，当时族—房长已退居二线。取而代之的是一批直接由官方任命的新式权力人物。在民国期间，溪村保（溪村）被任命为保长的共有四人，其中一人是当地有名的"拳头较大"（武力强）的、并且有许多兄弟的人；两位比较有财力；一位是乡间文人绅士。这四位保长均非乡耆老或族中承认的乡贤，而是被县镇政府看中的地方代理人。在保中，设保长办公室。在保级单位之上，设立"区公所"。

保、甲和区的权力，对村落的社会、经济、政治实行直接干预，并对上级行政单位负责。其任务包括：（一）户籍登记；（二）税收；（三）当地警务。户籍登记是一种社会信息的储存方式，其政治功能是控制人口移动和地方活动状态。税收是对地方经济资源的剥削，使之转移至中央，成为民族—国家的经济基础。当地的公共治安是为了进行地方活动的监督和对违法者的惩罚。这些方面完全符合现代政府行政力量的界定。保甲法的实施，在一定意义上意味着明清时期以乡约为象征的伦理道德性村政向社会—经济控制的村政的转型。

应该指出的是，民国时期保甲法的创设并没有致使家族制度走向消亡，而仅仅意味着家族作为一种村政制度被新的政区和权力结构所取代。家族的组织、区域网络、经济功能和仪式相当大部分得以保存。家族认同感、通婚制度、轮耕轮祭制度基本上延用旧法。再者，保甲制度并没有触动乡族势力的社会—文化根基，而为家族的持续发展提供一定的生存空间。例如，保甲长是通过"保民大会"选举，由县政府批准加以任命的。他们虽然代表新一代村落权威人物的成长，但是由于是在本地选任，所以代

表一定的地方利益，与家族的权威是互相揉合的。①

新式村政

1949年以后，保甲法被推翻并作为“封建遗存”得到批判。但是，保甲法的消失并不意味着村政的削落。杜赞奇(Prasenjit Duara)已经指出，中国对现代政治模式的追寻开始于清末新政和民国年间，并反映了中国国家构造和现代化相交织的特点。②1949年以后的许多历史过程反映了中国社会对新型的权力关系的进一步开发。此后，保甲法被各种各样的新型村政所取代(村政不是走向衰落，而是进一步得到加强)，并且“破旧立新”的观念更为强化，这在某种意义上证实了杜氏的论点对论述解放后的历史过程仍然有效。

民国以后村政的变化繁复，行政区划的调整共计发生22次之多。在此，我们无法一一描述。③ 1949年，村落以上的行政区划延用民国时期的办法。但从1950年起，新型的行政区划被实施。1950年至今的村政制度之变化，可分为三大时期：(一) 区分制度时期(1950-1958)；(二) 公社、大队、生产队时期(1958-1984)；(三) 乡镇、行政村自然村时期(1984-1992)。在这三个时期中，村政制度有各自的特点，但从总的发展规律看，可以发现现代国家的地方行政在过去的40余年中不断走向完善。

1950-1958年之间，县以下的行政区划分为区和乡。起初，

① 安溪县《城苑镇溪村保民大会暨改选保长会议录》(1948)，安溪档案58-7-216。

② 参见：Prasenjit Duara, 1988, *Culture, Power and the State*, Stanford University Press，第二章。

③ 陈拱“安溪县行政建置与区划演变”一文对安溪县地方行政有较全面的描述，请参见《安溪方志通讯》，1990(8)。

全县只粗略地分为四个区;经过几年的不断更动,到1958年已细分为24个区,体现了1950年代行政区划的深入发展。在区级以下,设立乡,其行政范围超过民国时期的保。当时,溪村所属的乡共包括三个村和一个农场。这三个村是:勤美、同美、溪村(溪村);原来这些村均为保一级的行政单位。1952年,为了使行政力量更加有效地运作,这三村一场改为三乡一场,直接归区领导。1957年后,高级社制度实施,溪村按家族聚落分为四个高级社。

1958年开始实行公社化制度,当年上半年刚成立的28个乡镇,被归并为9个人民公社。经两次变动,到1965年,全县分为15个人民公社。这个制度延用到1984年4月。在公社制度的二十余年中,县以下的行政单位包括公社、大队、生产队。溪村当时被归类为大队,其管辖范围比五十年代初期缩小,只包括教美和法石。全大队被分为十七个小队。大队设大队长、副大队长和党支部,每一生产队设队长。

1984年4月,根据中共中央中发(1983)35号文件和闽委办(1984)4号文件,安溪县实行政社分开政策,并将原公社改建乡镇政府,共分十七个乡。1987年,又归划为十九个乡镇,这个制度延用至今。1987年以来,溪村归属凤城镇,为行政村,下面包括七个自然村(以聚落为单位),十七个村民小组。

除了"文化大革命"时期(1966-1976),1949年以来的村政制度体现了农村社会控制制度的大幅度加强。对家族村落格局的打破,基本上延续了民国时期保的划分,面把不同姓氏的家族合为一村。但是,在大队或行政村(五十年代的乡)以下,所设的行政单位,基本上符合明清时期家族聚落的划分。房支聚落在高级社时期即是"高级社",面在公社化时期被划分为生产小队,以亚房或"房份"为基本单位。目前,行政村以下的自然村,即是明

清时期的聚落房支，而村民小组也基本上与“房份”对应。①

四十年来的村落内部的权力划分，与乡族制度时期（明清）发生了很大的改变。原来的乡族社会，主要以耆老与乡贤为地方权力代表，官方与乡族社会的关系的中介是地方长老与绅士。四十年来，官方的权力在地方的代表有两大集团：（一）地方共产党支部；（二）村落行政委员会。目前的党支委共五人，分管村落的政治、宣传、组织。村委会共五人，总管财政、文书、会计、地方治安保卫。这两大集团被当地人称为“两委”，是地方上正式的政治权力。党支委由党内选举任命，村委会由直接选举产生，其最后任命由镇级政府决定。

值得注意的是，乡族的力量仍然存在。改革以来，家族制度复兴。随之，家族长老被请出来代表家族的认同。一些乡贤也逐步建立他们在地方上的威望，取得民间信任。这两股势力在目前的作用，局限于仪式的组织，其地位的创立主要通过家谱之写作、村神仪式、祖祠祭仪产生。由于仪式目前对乡土经济和社会组织有重要的作用，因此，乡贤的势力也不容忽视（见第十二章的具体讨论）。

村政变迁

为了更清楚地了解一个世纪以来溪村村政的变化，我们可以把村史划分为三大阶段：（一）乡族时期；（二）保甲时期；（三）新村政时期（表 6.1）。比较这三大时期的变化，我们可以发现明清时期的家族在民国保甲制度中被改造成保的组成部分，此后这种状况一直保持至今；聚落房支这一级的组织在民国时期不被官方所承认，但五十年代末期以来，成为“高级社”“自然

① 溪村村委会 1992 年编《溪村户口注册簿》（手抄本）。

村"。亚房(房份)在民国期间与甲的组织重叠,现在与村民小组重叠;家户一直是户口注册的单位。

表 6.1:村落组织的改造

乡族时期	保甲制度	行政村时期
家　族	与异姓家族归并为保	与异姓家族归并为行政村
聚落房支	不被承认	与自然村等同
亚房(房份)	与甲重叠	与村民小组重叠
家	户	户

村落政治权力的形成在近百年来也发生了相应的变化(表6.2)。非正式的政治权力是乡族的耆老和乡贤,这些权力集团在明清十分重要,民国时期受到初步削弱,到五十年代以后成为非官方权力集团。在明清时期,正式的村落行政官员并不存在,民国时期任命的保甲长是最早的村政官员,目前的党支部和村委会成为正式的权力代理人。

表 6.2:村政权力的变迁

	乡族时期	民国时期	行政村时期
非正式权力	耆老	延存	延存但减弱
	乡贤	延存	减弱但延存
正式权力	不存在	以保甲长为代表	以"两委"为代表

村政制度和地方权力分布的变化不是近代乡土社会变迁的唯一原因,但这一变化十分重要。原因在于正式的村政与权力的创立,使得政府在地方社会有直接的代理机构和人员,通过他们,政府可以把政策直接在乡土社会中贯彻、实施。百年来,溪村的社会文化变迁,与自上而下设立的正式村政力量的存在有莫大的关系。

近代以来中国乡土社会的变迁,首先是源自于西方文化对

中国的全面冲击。在这一冲击下，中国于世纪初成立了现代型的民族-国家。这个新的国家一方面试图保持民族的传统与认同感，另一方面企求现代化的转变。自本世纪初以来，为了实现民族-国家的现代化，中国对基层社会的政权进行逐步改造，并试图通过新的基层政权对社会-文化的变迁作出规划。这一系列的运动导致了全国性的社会变动。大卫·莫津哥(David Mozingo)和维克多·尼依(Victor Nee)指出：

"在帝国时代，地方与国家的权力关系是由绅士进行调节，绅士把政府的地方行政(最低一级的政府)与地方社会联系起来。封建帝国并没有能力直接把它的权力贯穿到地方社会，当时中央与地方的关系十分微弱，而且地方具有相当大的独立性。在社会主义时期，国家在地方上建立各种各样的组织，使其自身能够与地方的社会和经济过程联结起来。国家对村落的组织性渗透，使国家能够充分地利用村落的人力和生产资源。更重要的是，它提供了一种渠道，使得国家有可能在村落里推进社会变迁。"①

安溪溪村的材料基本上可以证实这一观点。但是，必须指出，国家力量在村落里的延伸起始于民国时期，而强化于1949年以后。这近百年的历史，也是这个村落的历史。

① David Mozingo and Victor Nee, 1985, 'Iutroduction,' to *State and Society in Coutemporary China*, Cornell Unicersity Press, p. 22。

7. 在村落中塑造"公民"

农民或公民

二十世纪初上半叶的四十几年中，中国社会发生了许多变化。民国期间出现了新的政党政治，取代传统中国的封建帝制，随着政党的活动的展开，产生了一种新的政体综合，其理想模式(ideal type)是现代的民族-国家。在第六章，我们已经看到，为了建立一个现代民族-国家，地方行政力量得以加强。除此之外，二十世纪上半叶的中国社会，还出现两股潮流，其一是对旧的社会-经济体制的改造，其二是大众文化或公民文化(civic culture)的传播。

正如杜赞奇所指出的，建立"民族-国家"的努力，表现在政府对传统的社会-经济的改造、各级政府对村落财政制度的直接干预、"新学"对传统文化的取代。①然而，由于战争以及国民政府的无力，因而一系列"规划的社会变迁"并无法全面取代乡土传统。1939 年，费孝通教授在江村发现，民国保甲制度是为了在全国各地实施"规划的社会变迁"，它代表"正式行为与思考方式"与"国体一体化"的产生。但是，由于不符合民众意愿，而未达到规划中的"理想"。② 溪村的民国史料，进一步证明了当时存在

① Prasenjit Duara, 1988, *Culture, Power and Politics*, Stanford University Press, pp. 3-4.

② 费孝通《江村经济》，1939 年英文版，第 106-116 页。

"现代"与传统的矛盾与传统的"顽固性"。

社会-经济

吉尔纳指出，现代民族-国家的创立之社会-经济基础，是"不断增长的国民经济与民生体系。[1] 民国时期，这一方面的努力已经出现。溪村在本世纪上半叶，在社会 经济范围，出现了大量的政府干预。行政力量对村落的渗透，使之可能在村落中造成新的经济型态和福利体制。政府的税收、民间行业的商业化和政府农民贷款的出现，体现了"新政"的特点。

首先，民国时期溪村的社会-经济变化，主要表现在国家税收的增多。经历过民国史的老人都说，民国时期"税多"。根据安溪县档案局材料，民国时期除了向农民征收小量的农业税之外，还征收屠宰税、营业税、契税、房捐、营业牌照税、使用牌照税、筵席及娱乐税等等。[2] 除了税收之外，还存在名目繁多的政府"摊派"(军用、政用、民用"摊派")。由于国民政府对传统的租佃制度采取保留政策，因此，农业税的征收很少量。在抗战胜利后还曾实行"二五减租"政策，以限制个别地主的收入，提倡农业生产。除农业之外，商业和民间的庙会，税收相当高。对商业的征税，主要是通过工商业牌证的控制；对庙会的征税，是通过保甲长向村庙收宰猪和献祭税。商业管理和税务部门，在民国期间应运而生。

其次，民国期间出现了政府干预下，服务行业的大幅度发展。特别是，政府采用商业管理的方法，将传统的服务业改造为

---

① Ernest Gellner, 1983, *Nations and Nationalism*, Blackwell, pp. 24-28。

② 安溪县国民政府《安溪县 37 年度各项县税历次追加减预算报告表》(1948)，安溪县档案局 68-6-292 卷。

受政府控制的"联合公司"。在"下安溪"区域，一般村民除了农业之外，传统上还有一部分人口从事交通业。他们顺蓝溪北上达湖头镇，交易农产品；顺蓝溪南下人晋江，以农产品与茶叶换取渔盐。① 为了向服务行业征税之便和鼓励集约化，县国民政府在施政期间要求从事船运业的个人必须实行集团化，直接向政府管理部门登记。县政府将溪上的船运业列为政府控制之下，然后向民间招标，使一些人承包大量的船只和运输业务。集约化的措施，导致一批商人的出现。同时，由于服务业有利可图，因此许多农民改行从商。到 1948 年，溪村共有 102 只木船，约百分之三十人口从事船运。②

第三，民国期间社会-经济的变化，还表现在政府对农村福利事业的直接干预。在明清时期，溪村的公益事业包括公田和家族、姻亲的互助，是一种自发的、非制度化的公益事业。民国时期，政府采取措施建立政府-银行农民贷款处、农业生产贷款和"合作社"。农民贷款处原设在县政府，三十年代改由农业银行经营，主要业务是向贫困户提供低利息贷款。由于政府对此拨款较少，因此得到贷款的农民很少。农业生产贷款的主要内容是在播种以前借贷一定款资给农业生产者，由其购粮食种子，收获以后以一定资金回收。③ "合作社"的实施，是村公所为单位，将全县分为 78"社"，由"社"进行民间资金筹集，形成农业股份制，发展造林、植果、种茶等地方特产的生产、社员均经县政府培训。④

税收的增加以及生产、商业和社会福利的提倡，与吉尔耐所说的"不断增长"的国民经济的追求有密切的关系。这三项政府

① 清乾隆版《泉州府志》，卷二十。

② 据访问调查时老年村民的回忆。

③ 安溪县档案局《1937-1946 年农民冬耕贷款项》，68-7-170 卷。

④ 安溪县档案局存案，68-6-180 卷。

干预，在民国以前是不可思议的。到民国，成为施政的主要内容之一，与民族-国家的创造有直接联系。税收在明清时期是为了向皇帝献"贡品"，到民国成为"国库"的来源。商业化的提倡，造成市场对经济的刺激，使"增长"可以实现。福利制度的政府干预，其口号是发展"民生"，实质是通过干预，造成一个具有现代面目的"福利国家"。

社会-文化的监察

研究现代民族-国家的学者已经发现，随着现代行政力量的扩张，社会还出现大量的专业化警察。他们的产生，是新的民族-国家为了将社会-文化标准化所创造出来的工具。① 民国时期，中国也出现了警察的大量增多。在安溪，保甲的公共安全基本上由村公所的人员负责。但县镇均设立专业化的警察所。警察除了保证公共秩序和施刑之外，还协助政府创造大众社会所需要的社会-文化标准化。

根据民国二十八年发布的《娼妓、婢女、缠足、穿耳、通神赛会、赌博等等之取缔办法及实施概况》，当时警察不仅执行刑法，而且也担任消灭旧风俗（如婢女、缠足、穿耳、迎神赛会、赌博）的任务。② 据该文的记载，民国时期，安溪县遗留大量的旧俗。由于在旧文化中，女性的地位低下，因而大量存在溺女、童养媳、婢女、缠足、穿耳的妇女风俗。为了改造这些"陋俗"并创造新文化，政府鼓励开展农村新生活运动。同时，命令警察严格监察，发现有违新文化者即加以强迫改造。

---

① Anthony Giddens, 1985, *The Nation-State and Violence*, Polity, pp. 103-115.

② 据安溪县档案局《警务项》，58-3-17 卷。

"迎神赛会"和赌博，也是旧文化的遗存。前者与民间的信仰形式与社会关系形成有密切的关系，是一定的民间意识形态、地方认同、家族-区域制度的表现。它们与新的"三民主义"文化有冲突。国民政府认为"迎神赛会"是当地"民气闭塞、迷信观念甚为普遍"以及"浪费"的表现，因此常出动警察加以制止。赌博被列为与上述诸因相同的东西，是"迷信运气"的行为表现。同样的，它也成为警察攻击的对象。

警察对风俗改造的直接干预，是新的社会-文化政治的出现的标志。明清时期，封建王朝对民间仪俗也采取敌视的态度，但并不干预它们的存在。民俗的改造，主要是通过民间绅士对《乡约》加以界定，贯彻宋明理学的"雅文化"精神。民国时期，这一状况出现比较大的改变。政府对旧俗的禁止，主要的考虑在于建立新的生活方式和意识形态。其中，对"理性"(rationality)的创造，关键内容。所谓"理性"是西方启蒙时代以后的产物，它所鼓励的是对"科学逻辑"的信仰，所反对的是"迷信"。由于"理性主义"的出现，因而产生全球化的"伦理"，造成理性的"公民意识"的出现。民国时代的社会-文化改造，实际上是为了向全社会提倡"理性"的生活方式与价值观。而这一改造，采用的方法还包括"现代性"和"科学"的推广。

"科学"下乡

民国期间出现的文化新现象，是乡村的新学校。新学校在中国的出现在清末，但当时尚未进入乡村。民国建立以后，广泛推广国民基础教育。在农村地区，政府鼓励用中小学取代的私塾。建立现代特色的中小学的工作分为两大部分：一是严令关停私塾；二是利用地方积累和捐款建立中小学。乡村中小学采用教育部新编教材，重科技和社会科学，反对旧书。官方对私塾的取缔，

是因为他们认为私塾的教育内容不符合现代公民的需要，而且不是为全民提供的。民国二十六年的一件政府文书说：

"本区备塾师之出身，大部系受过去之旧教育，其所采用之学科，均为古书，如四书古文、应用文之类，借以迎合一班乡老之需求。"①

私塾被停禁之后，政府在鼓励民间兴学。从而，在三四十年代，安溪县内出现了一大批新型的中小学。1931 年，溪村也成立一所现代小学，称"乡立教美国民学校"。② 国民小学的成立，是民国时期文化变迁的一大内容。教育是社会再生产(social reproduction)的途径。新型学校的成立，在很大意义上显示了社会再生产模式的转型。根据吉尔纳的看法，正规的现代学校教育的成立，发生在民族-国家产生之后。在传统社会中，教育基本上是社区生活的一部分，社区的仪式和传统是教育的主要内容。但民族-国家兴起以后，产生了"国民教育"的概念，使教育成为全民的事，导致社区以外的文化和知识取代社区的传统。③ 乡村新学校的成立，反映的就是这一过程。

在 1931 年以前，溪村只有个别私塾先生，受教育的人数不多。而且教育内容是"四书五经"和为人处事的哲学。私塾教育主要是一种道德教育，与科举制度相联系，成为封建王朝吸收政治人才的渠道。国民学校成立以后，科学(算术)和语文、地理等知识性和技术性的学科，成为教育的主要内容。其结果是，世界性的"高层文化"(universal higncultune)在乡村开始产生影响。这一新文化，在农村的一定人口中创造了一定程度的"公民意识"

① 安溪县第一区《呈报私塾不遵令停闭书》(1937)，安溪县档案局，68-5-43 卷。

② 该小学占地 120 平方米，有二间教室、一间办公室和会议厅。采用教育部颁发的教材，施行小学教育，使村内适龄少年儿童有均等机会受教育。

③ Ernest Gellner, 1983, *Nations and Nationalism*, Blackwell, pp. 29-34。

和“国家责任感”。同时，由于学校空间在乡村中的创置，因而导致新的社会关系的出现：“同学关系”得以产生。

传统的延续力

民国时期，政府在溪村一带所实行的政治、经济、社会和文化政策，是全国现代民族-国家建设的一部分。社会-经济的政策（比如征税、集约化、国营公益），其设计与实施的目的创造“国民经济”，使经济从皇帝和社区、阶级所有制，转向“国家中心”的经济和财政。社会-文化控制和警察的出现，是为了造成全民性的文化标准化或“理性”社会的产生。新学的初兴，是为了向乡村社区输入现代文化和社会再生产方式。这一系列的政策，都服务于全国性的“大众社会”的建设。

但是，“大众社会”是否取代了乡土社区呢？从表层看，民国时期的确呈现出一派社会-文化的新景象。但是，深入到基层考察社会，我们可以发现当时的乡土传统得以保持。民国时期，政府试图把小社区转变为现代民族-国家和“大众社会”的一个部分。但是，在实施社会改造的政策时，政府主要依赖地方士绅的力量。作为乡土传统的社会根基的家族制度，并没有受政府的否定。这就为乡土传统的保留提供了很大的空间。由于乡土传统长期以来适应当地的社会-生态状况，因此具有很大的生命力，在民国时期，溪村的家族制度、通婚习俗、仪式、公-私经济等均得到保留。族/房组织仍然在地方权力分布占主导地位。通婚的地域没有任何变动。地方的年祭、村神庆典、祖祭都是完整地保存下来。政府的征税依赖的势力是保甲长，而这些人均出于陈氏家族，从而不可能全面响应政府的号令。对“迷信”等旧风俗的禁止，不是通过社会改造的方法，从而并未损伤它们的根基。

教美国民小学的成立，俨然是乡村走向文化现代化的标志，

但是这个历程却是十分曲折的。由于家族文化具有很大的包容能力,“新文化”面临被家族反改造的危机。国民小学于1931年成立,由于管理不善(管理者为政府派来的外族人)和不受村民欢迎,受到地方的抵制。几年后,陈氏家族选择适当时机以家族势力为领导重新把学校办了起来,任命本族人为校长,小学财政和管理,基本上是由陈氏家族的族房长进行,资金来源是陈氏家族的“公田”和族房长、族民捐助。[1]关于这个改造与反改造的过程,溪村“族贤”给县长的一份呈文有淋漓尽至的反映,值得在此引以为参考[2]:

“窃以教育为立国之本,际兹抗建时期小学教育尤关重要,苟非亟谋普及,党国前途必受影响,向故振兴教育实为急需之务。安(陈春安)等生长乡僻,素感本乡文化低落,欲期文化程度得达水准,亟宜创设小学以起直追。窃乡于民国二十年原设有教美小学,后因主持不当,失却乡民信仰,至十三年停办,讫今失学儿童约超百人以外,极宜设法兴办以速救治。乃于八月一日召集本乡热心教育人士与各房长协议,议决应行续办并改校名为“乡立教美国民小学”。安等被举为筹备委员,当即组织筹备委员会进行一切开办事宜,迄今大致就绪。开办费经由安等乐捐六十元,经常费除收学费外由本乡公产(田园一百桄抽拔五十桄蔗铺租),遂月可达一百元。校舍决假于龟山旧校址(即前溪村小学)。各项设备除前溪村小学原有设备外,不足者亦经陆续增设,已可达普通标准此理合备文呈请,察核准予备案,谨呈安溪县县长陈。

安溪县第一区乡立教美国民初级小学筹备委员会陈春安等……”

---

① 安溪县美北保《呈请设立溪村小学》(1935),安溪县档案局,68-5-153卷。

② 同上。

8. 乡村与政治运动

运　　动

"政治运动"(political campaigns)这个词也是现代社会的独特发明。它的意思,指的是大众社会中由民众参与的政治性活动。其规模往往很广大。如西方的"大选运动"是以一定的全民政治的观念与制度为基础,以全民的参与为内容的国家首脑之选举。本世纪以前的中国政治,基本上是停留在官界,并不企求民众的参与,其原因可能是在于传统社会比较强调贵族-绅士与百姓的阶级之别。而本世纪以来的政治,则多倾向于包容一定范围的民族参与。尤其是辛亥革命与"五四"运动以后的中国政治,对"参与意识"十分强调,虽然被卷入民国"政治运动"的大半只包括知识精英和民族资产阶级。真正把"政治运动"的概念贯彻于全民的政治实践的,是当时的抗日和解放战争,而其彻底的实现,是在 1949 年之后。

五十年代以来,中国的历史断代及社会实践基本上可以用"运动"的更替加以概括。作为一个充满"运动"的国家,政治力量席卷到乡村社会。社会学界对中国乡村社会的近世状态的研究,对此早有公证。① 从全国性的角度看,五十年代以来乡村与政治

① 关于运动的研究,请参见:Isabel and David Crood, 1979, *Mass Movement in a Chinese Village: Ten Mile Inn*, Routledge and Kegan Paul; Anita Chan, Jonathan Unger, and Richard Madsen, 1984, *Chen Village*, University of California Press。

的密切关系，产生于该时期以来大众传播媒介和行政力量的广泛延伸。这两种力量，使地方社会密切地与民族-国家联系，成为后者的一分子。所谓"运动"亦即，通过信息(如语录)的广泛传播和行政网络的操作，对民众加以驱动，使之参与政策的实施。本章的目的是以溪村为事例，反映五十年代初至七十年代末政治运动对中国乡村的影响。

土地改革

"土地改革运动"是新中国成立之后的第一个政治-经济改革运动。在溪村，它的起始时间是1950年。"土改"的目标，是实现"耕者有其田"的农村经济政策。在政治上，"土改"对农村的阶级实行划分，目标在于消灭贫富差距。在北方，由于旧社会阶级差别比较明显，因此，"土改"采取比较暴烈的政治手段。在南方，由于家族势力的存在部分限制了地主经济的扩张，因此，"土改"的手段也比较温和。

在溪村，"土改"的第一内容不在于没收地主的土地，而在于对家族的公田与私田进行统一再分配。其做法是，首先将所有的农田收归国家所有，其次将它们分成平均的份额分配给家户和个人。根据"土改"的阶级和社会阶层的划分，到1951年，溪村仅有三人被划为"地主恶霸"，并且其中两个属家族的房长，所占土地并不足以使他们成为地主。富农仅有四人；工商业者二人。小商贩和自由职业者占100多人。其余是中农和贫农。从事农业的人口仅占人口总数的5%。当时分田的对象是农业人口。不包括100多位小商贩和自由职业者。每人所分到的农田，是0.5亩(参见附录4)。①

① 关于安溪全县土地改革状况，请参阅陈拱"安溪县土地改革运动简况"，刊于《安溪方志通讯》，1991(10)。

"土改"期间，禁止村民从事私人运输和小型商业服务。解放前对溪村生计起很大重要的木船共有102只，从事船运业者约500人，均在"土改"中被"对私改造"。加上从事小型商业服务的人口100人，共600多人，失去生计工具。为了弥补这一缺失，国家建立了城镇户口制度，将这些非农人口归入吃国家回销粮的人口。

"土改"的经济后果，是这个以多种经营为特点的家族村落的农业化(agriculturalisation)。除了农业之外，其它产业和服务业均被国营企事业单位所取代。依赖蓝溪和木船进行的交通业，被国家视为落后的交通工具而取消。取而代之的是大型的公路交通和桥梁的兴起。小型商业服务也被大型的农村供销社所取代。民间的产茶业，被国营的农场所取代。"农业化"使农村人口进一步固定在土地上，失去移动能力。并且，由于大量非农人口并不习惯农业生产，因此农业产量和劳动力价值下降而且资源供给不足。

从社会-文化的层面看，"土改，导致公田的消失，从而也导致了原有的民间互助制度社区联营制度、地方仪式的衰落。在前文我们已经提到，公田的存在是村落和家族祭祀的经济基础，同时村落与家族祭祀表现了传统的社区互助、经济轮值制度的存在。"土改"以后取消了公田，使社区祭仪出现了暂时的断层。族国被分割为私田。庙田、墓田也同样地被分割，家族、房支聚落的轮耕制度也随之衰落。①

① 六十年代以后，为了应付这一变迁，溪村发明了捐资助庙的制度并轮流执行庙事，使祠祭的制度得以保存。请参见第十一章的讨论。

互助集体

“土改”造成了互助制度的缺乏，也造成了经济生产上合作行为的减退，为了解决这个问题，1954 年以后逐步出现官方的合作制度，并导向了最终的极端化——公社化。1954 年，为了促进农业生产的互助与生产力的提高，全国实行“互助组”的制度。“互助组”的推行，主要是为了克服“土改”遗留下来的以家为生产单位的私人农业的制陷。在溪村“互助组”主要是以传统的亲戚和邻里关系为基础，并且不是十分固定。互助的内容也十分简单，主要是在农田耕作中相互帮助和参与。例如，家户 A.B.C 形成一个互助，共同使用耕牛，播种和收获季节(农忙)形成一个暂时的集体，共同生产，收获物仍以家户以计量和使用单位。

1956 年，为了进一步促进农业生产的使用，政府推行“高级社”制度。“高级社”的形成基础是“初级社”，而“初级社”的基础是传统的房支聚落的划分。陈氏家族的四大聚落房支被命名为四个初级社，这四个禄级社被归为一个高级社。1957 年，高级社制度过渡到公社制度。起初，公社(现乡镇一级单位)下设乡；乡下再设置高级社和初级社。高级社基本上以陈氏家族为单位，而初级社包括四大聚落。1958 年以后，进行“体制下放”，公社下设生产大队；大队以下设生产小队。①

公社化使溪村的社会、经济和文化发生巨大的变迁。首先，从政治经济的层面看，公社化造成了完整的、自上而下的经济控制网络。这是一种集体化的生产和产品再分配制度。在生产过程中，村民被划分为与都市工作单位一致的生产团体，农耕者的报酬以“工分”计算。农产品分成三份：国家、生产队和农民个人

① 小队的设置打破了初级社与聚落房支的对应性。

各持一份。农民所得的份额称为“分红”。生产队(尤其是大队)保留一定的存库,作为地方自足的基础与生产刺激因素。

公社化之后,生产控制的网络同时也是行政控制的网络。生产小队、大队定时向公社提出对本村的经济和社会状况报告,并由公社归并为统一报表。依据不定时的安排,公社、县政府还对村落(大队)派出工作队和检查组,对各地的社会和经济提出检查。

集体化所造成的政治经济控制网络,使国家有可能对全国的农业经济和社会改造进行全面规划。在此过程中,溪村的水利建设得以初步发展。1955 年至 1958 年,在村落附近建立澳江池水库,从官桥引水至溪村供应当地用水。同时,集体化造成国家对社区福利制度的全面控制。生产小队、大队和公社不仅要组织生产,还对农村社区的公益事业和农民互助作统一安排。但是,超地方性的规划和控制也带来许多负面的影响。1958 年的公社化,导致溪村生产亏损 10 万元价值,大炼钢时期浪费了大理人力和物力。全国性的产量虚报在各地也发生过。对传统的社会互助制度的取代,一方面造成许多家户的贫困无助,另一方面给予国家的负担过大。

公社化之后,政府大量鼓励大队与小队、公社与公社的生产竞争,其目的是为了刺激农民生产的积极性。但这种竞争,常常导致大队与大队之间的利益争夺,并且,利益争夺的过程常与传统的家族、村落械斗为表现形式。例如,1959 年在溪村与同美村之间发生械斗。起因是两者时常互助竞争,试图比对方创出更高的产量。久而久之,双方发生相互怀疑和敌意。该年临丰收时,同美人怀疑溪村人为破坏该大队的生产偷窃其生产工具。于是,发动全村人员到溪村偷割稻谷。矛盾暴起,两个村落展开了械斗。后来,由于政府与安全部门的干预,问题才得到解决。

公社制度试图对传统的社区、家族认同加以取消,大队和生产小队的制度是为了使原来的家族和聚落改造为国家统一管理

的生产和工作单位。大队以内，包括两个以上的家族(以李氏和陈氏家族为主流)。小队的划分，打破了聚落内部一体化与互助原则。对传统社会关系网络和社区互助的排挤，创造了新的社会关系。例如，在集体化过程中，许多农民被调动到政府主持的工地和工厂，转变为工人。在非农业的生产单位中，他们结识了朋友，形成一定的朋友互助网络。村落以内的社会关系，也发生了一定改变，本来以年龄级序、家族内聚为原则的社交行为，在一定程度上转变为平等的生产者和公民关系。

但对传统社区认同和社会关系的过分否认，导致了村民更加企望一种独立的认同和关系。由于"土地改革"造成的祠祭、庙祭和墓祭的衰落，到1959年以后得以再兴。1959年农历七月，村民在"龙镇宫"举行村落节庆，恢复原来家族庙祭的制度，节庆包括民间剧场的演出和大量的献祭。1960年，当地发生了水灾，加上以往几年的经济衰退，使村民大感失望。顿时信任感转向祖先崇拜。村民们认为，水灾冲破了家族之运。为了保证陈氏家族的未来兴旺。祠堂必须再兴。1962年，陈氏村民合资合力，共建祖祠。[①] 这两次家族恢复传统的行动不是单纯的仪式行为，而表现了地方社会对政治的反应。1958年极度的集体化，造成一系列的错误，使农民对国家和集体的信任感大为下降，从而使人们把精神寄托转向神和祖先。

"社教"运动

"社会主义教育运动"简称"社教"，在全国范围内发生于

① 为了重修祖祠，陈氏家族召开了几次家族会议，并对家族会议的内容加以笔录，这份笔录仍然被完整地保留，存1991年成立的祖祠重建委员会手中，我获得影印本一份。

1964 年前后，它的意图，在于全面推行“毛泽东思想”。其原因，与五十年代末和六十年代初造成的信任感制失有关。“公社化”和“大跃进”造成了几年的经济危机，并导致农民对政府和集体的信任下降，对国家信任感的下降，又导致“封建迷信”的暂时回潮。在溪村，“社教”主要有两方面的内容：一是宣传毛泽东思想，二是，“破除迷信”。毛泽东思想的宣传途径主要是“宣传队”和大众传播工具（尤其是有线广播电台）的利用。为了向农民宣传毛泽东思想，溪村大队安上了有线广播，传达中央指示和“祖国形势”。同时，政府方面还向该村直接派出“宣传队”，宣讲毛泽东思想的主要内容。雷锋作为认真学习毛泽东思想的楷模，在村落中得以提倡。

“社教”的过程中，行政制度也发生相当大的改变。为了克服家族势力，陈氏家族的成员在大队的领导权中被排挤到第 2 位。取而代之，政府在溪村的小家族——李氏宗族——中选取大队长和党支部书记。由于李氏宗族的成员是陈氏家族的“异族之人”，因此比较积极地响应政府号召对陈氏家族的传统文化和社区制度进行“破除”。1965 年，在大队委的指挥下，陈氏祖祠（于 1962 年重修），被毁于一炬。同时，在李氏大队长的指挥下，还对陈氏家族的“龙镇宫”进行破坏。大队政府的官员一时分为两派：姓李的主张全面破坏陈氏家族的仪式传统；姓陈的多站在本村立场加以反对。由于村民的反对，“龙镇宫”的建筑得以保存并改造为农民夜校，但佛像被拆除。

派性在当地从而开始扩展。陈姓族人成为当地干部者，有的被当成“封建集团头子”和“房头势力”批斗和监禁。在全县的范围内，也分成类似的两大集团，以其中“封建集团”的垮台而告终。“社教”的目的，在于用毛泽东思想，创造群众对政府的信任感。但其具体实践，转化为家族势力的斗争。由于中央政府对民间信仰的反对，一时造成大量民间庙宇、家族史料、社区仪式与

合作的衰退。

“文革”十年

“文革”十年指1966年至1976年之间的所谓“文化大革命时期”。“文革”的目的，在于对中国文化彻底实行“革命”，以“无产阶级文化”取代“封建残余”和“资产阶级文化”。从表面上看，“文革”的政治手段，是“阶段斗争”的口号和“造反”的行动。不过，在溪村，“文革”的阶级斗争，并不是真正意义上的阶级的互相斗争，而是具体化为派姓的斗争。整个闽南地区被分为两派：“八·二九派”和“红派”(或称“一·五派”)。“八·二九派”简称：“八派”，其首领是解放初的南下干部(北方人)。“红派”又称“老区派”，以解放前在闽南地区从事地下工作的党员为首领。在“文革”十年中，“八派”占支配地位。从总的概貌看，小家族与年轻一代易于加入“八派”，而大家族与中年人易于加入“红派”。①

“文革”造成了社区内部的剧烈斗争，也影响了生产合作、互助、人际关系。分派斗争使大多数人无心从事生产，即使生产被持续，派别之分使合作化时期形成的互助制度毁于一旦，两派之间常发生生产的互助破坏。公社化时期的集体制度被保存，生产和再分配采取集体形式，“分红”的制度也延续存在。但是，集体(大队)的内部家族和派性的分化，造成统一的集体无法控制局面的状况，生产再分配只能满足农民的部分需求。所有的仪式、社区内部传统的互助行为，均被列为“四旧”加以批判。家族祭祀

① Richard Madsen 认为，改革以前的农村派斗，从表面看是意识形态的斗争，实际上是农民道德意识和权力意识所塑造的两种人格(道德实用人格和权威人格)之间的斗争，反映中国文化中人格构造的传统。参见：Richard Madsen，1984，*Morality and Power in a Chinese Village*，California Unieversity Press，pp. 244-264。

被局限在以家户为中心的户内祭祀，社区的公共祭祀全部被禁止。家族的内部单位房支的祖厅、族谱等大量散失。传统的消灭的后果是，原来对族内辈份、房份关系的清楚界定被派性混杂造成人际关系的无规则化。

社会变迁的评价

从模式的分析看，运动的目标各种各样，但其推行的程序基本上是同一框架的变型。这一程序可以归结于如下三步骤：

1. 文件的形成与传播：所有的政治运动均是自上而下、自中央到地方的贯穿过程。群众运动开始之前，一般在中央已形成一定的指导性文件或"方针"。文件形成以后，通过行政和大众传播媒介，一级一级地往下贯彻：省、地、区、市、县、公社、大队、生产队形成一个文件递送的渠道。最后，文件下达到大队和生产队，并由它们向农民转达，使他们对将要发生的运动有初步认识。在此过程中，报纸、广播电台也开始宣传中央精神，为运动的开展创造气氛。

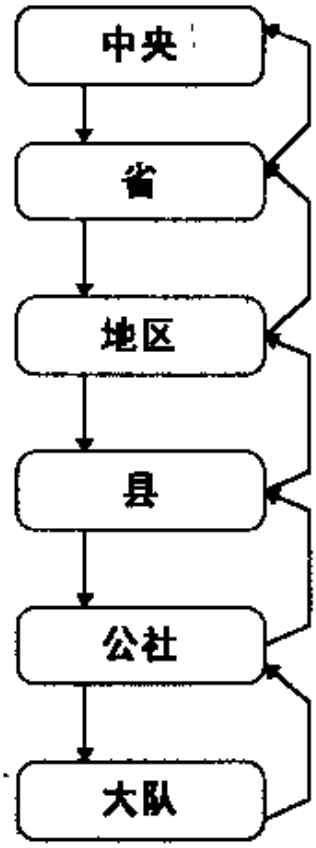
2. 运动的群众化：文件传达之后，便开始组织群众参与，并对社区派出工作队。工作队与原来的行政单位结合，使之有可能彻底了解社区的人口和社会背景。经过一定的调查，针对中央精神，进行地方性的实施。在实施过程中，工作队还充分征求群众的意见并试图获得他们的支持。

3. 运动成果的总结：在地方上贯彻运动的方针之后，每个基层组织都被要求对运动地成果加以总结和报告，并形成文件，自下而上递送，在内部报告和公开的报章、杂志发表。①

① 参见：Godwin Chu and Francis Hsu, 1983, eds, Chian's New Social Fabric, Kegan Paul International。

运动的总体过程是一种信息工程，它们包括自上往下的信息传递以及自下而上的反馈(图 8.1)，是一种实现有规划的社会变迁的途径。以其理想模式观之，运动可以把中央政府的经济、社会、文化改造目标嵌入基层社会，把基础社会改造成民族-国家的分子，使原来相对独立的社区的人民变成国家的“政治公民”，使之成为国家机体的“细胞”，执行国家功能。①

图 8.1：运动的工程



不可否认，由于一系列运动的相继发生，中国的乡土社会民间传统发生了若干改变。从溪村的例证看，这些改变主要表现在如下几个方面：

1. 集体对家族的取代：

从土地改革到“文革”的停止，溪村经历了从家族到集体的转变。“土改”过程中，家族的势力受到最初的冲击：“土改”把族田收归国有并实行再分配。家族原是国家与家户之间的中介线，其取消使国家能够直接影响家户的经济过程。从互助组到公社化、国家创造了一系列的行政网络，以大队取代家族，使代表成为代表村落和国家利益的机构。大队是超家族的，在溪村，它包含两个以上的家族。它的存在使

① 肖凤霞认为，传统中国社会的“细胞”是社区和家族，这些在区域的范围内细胞联成一定的权力网。解放后的社会改造，把社区进一步分化和科层化，进而达成国家对社区控制的目的。见：Helen Siu，1989，*Agents and Vicims in South China*，Yale University Press，pp. 143-170。

家族的独立性得以削弱。同时，大队是执行"运动"纲领的基层组织，还使地方资源转换为国家资源。从功能的层面看，大队包容了原来家族制度的社会组织、互助制度和经济生产及分配作用。以它作为中介，国家（中央）能够直接地对民间社会生活作出直接的干预。

2. 家族经济向集体经济的转变：

在"土改"以前，家族在溪村占主导地位。家族经济主要有两大成份：公田生产与私田生产。公田生产主要是为了维护家族的共有利益和内部合作。私田的收获归家户消费，维持家户和个人的生存。从"土改"到公社化，家族经济逐步转化为集体经济。集体经济又可分为三大层次：国家、地方存库、个人分红。但总体的生产是由农民个人从事，公田并不存在。集体经济的建立，使社会经济分化为两大极端：国家利益和个人利益。国家对地方经济的直接干预还导致了地方非农经济成份的衰落。

3. 社会关系的改变：

几十年来的政治运动，都涉及社会人文关系的改造。"群众运动"一词的意义，在于把原来的"百姓"转变为大众社会中民众。所谓"民众"即"公民"。"公民"一词虽然在古代已存在，但现代社会中代表一种特殊的意义，即以民族-国家为唯一认同的人民。"公民"也就是与国家的公众社会有直接互动、自由婚恋、职业化、合法化的民众。"群众运动"就是要达到这些"民众"的塑造。

在乡土传统中，民间关系是家族作为界定，与外界的联系主要通过地域性的通婚。因此，在五十年代以前，社会关系主要包括两类：堂亲/族亲/同村关系与亲戚/姻亲关系。所谓"堂亲"，在溪村指同祖公的亲戚，一般在单姓聚落状态下也指邻居。"族

亲”，指同一家族的社会关系。“亲戚”主要指“姻亲”或通婚地域中有婚姻关系的人。

本世纪初以来，中国的社会变迁已造就了一种新的关系，即：“朋友”。所谓“朋友”指的是在学校和工作场所（work locales）等社会场所中形成的“同学”或“同工”等关系。“朋友”关系在五十年代以后的溪村有大量的增加。其原因是，越来越多的人上学、被调动进工矿做工人、参军等等。“朋友”关系也是一种互助关系，因为朋友之间常有借贷、帮助生产、解决危机的行为。值得一提的是，“群众运动”的举行，也是“朋友”关系形成的机会，这是因为在“运动”中人际互助增加，家族与家族的互动增加。①

简单地说，五十年代至七十年代的各种“运动”在地方社会中塑造了新的权力、新的经济和一种新的人际关系，从而使家族社区嵌入了一些前所未有的新的社会形成。不过，这些新的社会形式是否实现了对“旧社会”的改造？从社区的人文景观的外部内容观察，我们自然可以认为“运动”的确引起乡土社会的许多变化。我想指出的是，这些新的社会形式在一定程度上是被旧的家族文化“消化”过的，因此其内在的内容已不全是“新”的了”例如，干部和政治“积极分子”在正式的官方定义中，是国家的地方代理人，是乡村的新权威。但是，由于乡村干部的社会流动性（social mobility）很小，他们不得以为了稳固他们自身在社区中的地位，而对社区利益作出让步，有时甚至可能用社区利益来解释国家利益。其结果是，干部成为家族社区中的家庭和国家之间的“漂浮”的社会力量。又如，朋友和同志关系好像是新的社会关

① “社教”至“文革”期间，派性的关系也成为当地社会关系中的一种新类别。派性是跨家族的关系并且在家族内部也可能形成。其主要特点是以意识形态或政治观点分派。同派的人也有利益的共同点，因而常发生互助行为。

系，是全民化而不是家族性的。但是，对于一般的人民而言，这些关系的意义近在于他们现实生活中所需要的“人情关系”，与社会关系的全民化无关。

另一方面，政治运动所设置的社会变迁，往往不够尊重乡土传统的现实存在的合理性，还对“旧”的东西全加排斥，对新的事物不加思索地一味肯定，其后果是，某些合理的文化与社会习俗被全盘否定，造成变迁过程中农民的心理与社会承受过重，产生不适应和不信任。在一系列的政治运动渗透到地方之前，溪村的认同感和信任感主要是以民间信仰行为表现。祠祭、庙祭、墓祭提供了当地民众认同的三大途径。同时，对祖先、村神、鬼的祭拜，表达了村民对神圣性的力量（鬼、神、祖先）的一定意识形态信任。现代社会形成以前，村落与国家的距离甚远，民间形容这种状况为：“天高皇帝远”。政治的距离感，使民间上层政治社会的交流不能达成。神灵的出现，是一种象征主义的产生，神灵在一定意义上取代了“皇帝”和“衙门”的权力，是村民赖以表达实际疑难的交流工具。

五十年代初以来的一系列政治运动与国家改造民间信仰的努力有着密切的关系。“土改”、“集体化”、“社教”、“文革”的潜隐目标均在于促使民间的社区认同转向“民族认同”（national identity）。同时，它也在于促使民间从“迷信”转向对集体和国家力量的信任。民族认同与对国家的信任是现代民族国家形成的意识形态基础。但是，在社会转折过程中，新的认同和信任仍然比较抽象，不是以全面代表农民的利益。五十年代末至六十年代初，“封建迷信”的短暂回潮，体现的便是民间对新式认同的不适应。

9. 经济改革与变迁

改　　革

"农村经济改革"以前的近三十年中，可以说是传统与变迁找不到一个平衡点的过程，其原因在于以"运动"为特点的"规划的社会变迁"，对传统给予过分的否定，而对"速度"过于重视。1978 年以后，中国开始农村经济改革，对以前的政策进行修正。在短短的几年中，提高了农作物的收购价格、使农村经济得以多元化、否定了"以粮为纲"的生产。从社会-经济的制度看，国家把农村经济回归到以家户为单位的生产方式，并鼓励多种经营和市场经济，减少国家和集体对农产品收获物的控制，增加私人家户的经济所得。经济改革带来了政府职能、社会关系、经济模式、文化的许多变化。

我在 1992 年在溪村对当地的经济和社会生活进行广泛地调查，所搜集到的村料证明在经济改革过程中发生了多方面的变迁，主要表现在家户经济的再兴、村政府职能的转变、消费水平的提高、经营的多元化、农村的一定程度工业化、都市化。有些学者认为，"改革"之所以会在短期内获得相当可观的经济效益，原因在与它所运用的意识形态与"农民的实用主义理性"相吻合。① 我不同意我们应该用一个"主义"来概括农民生活，而认为

① Anita Chan, Richard Madsen, and Jonathan Unger, 1984, *Chen Village*, University of California Press, pp. 265—284。

要了解农民对政策和社会大环境的应对方式，必须从具体的实践出发。因此，在作出结论之前，我首先将对新时期溪村的状况作一个政治经济背景分析，以便为后面的讨论提供基础。

家户经济

农村的经济改革，以提倡“联产承包责任制”为中心。这种生产方式并不是一种政治运动的新发明，而符合乡土传统经济模式的若干方面。在1949年以前，溪村的生活的基础即是以家户为单位的私田耕作为基础，包括相当数量的私人运输和小型商业。当时，补充家户经济的是以家族和房支为单位的“公田”的耕作。生产的全面家庭化，是“土地改革”期间实现的。“家庭生产责任制”基本上是“土改”期间“耕者有其田”和消灭族田的政策的新时代延伸。

但是，与“集体化”之后的农村经济相比较，“联产承包责任制”却开创了农村生产的新局面。在此制度之下，村民生产什么、消费什么，由他们自己决策，产品也多由他们控制。“分红”的制度不再存在，集体和国家只从个人和家户收取少量的税收和基金。其结果，首先是农民生产热情的提高。

“联产承包责任制”的第一基础，在于土地制度的变更。在集体化之后，全村的土地被收归国有，农民与土地的关系是工人与机器的关系。也就是说，农民以土地耕作，从集体分得一定的薪水。改革以后，土地在名义上仍归国家所有，但实际上分成不同的条块，分配给个人或家户。溪村全村所有农田共约五百亩，除了三亩良田被归为县政府实验田之外，其余在村民中平分。人均的农田占有额在0.18亩左右。换言之，对五口之家而言，约有近一亩可供农业生产。1985年分给该村的几百亩山地，也平均分配，供造林和畜牧所用。

农作物主要包括水稻、小麦和甘薯。产品全归个人所有。国家每年从村政府提取160元水利费和公粮费。此外，全村每人每年交税共6元左右的“基金费”(包括教育基金、人口基金、国防基金和残疾人基金)。根据1991年凤城镇政府的统计，溪村每年人均收入在400元人民币左右。可见，政府所收的税金相当低，而农民有90%以上的留成。

经营多元化

由于生产成为个人的家户的事，因此造就了经济的多元化发展。村民的生产决策再也不是过去的被动状态，而可以视“有利可图”的程序对行业进行选择。从总的趋势看，经济已从过去的纯农业逐步转向多种经营。这一点可以通过劳动力的分布状况的变化来看。根据凤城镇政府历年的统计(表9.1)，溪村的劳动力人口数在1982年至1991年间，处于递增状态(从695人增至1100人)，但农业劳动力(包括农、林、牧)处于递减状态，从545人减至500人，百分比从78%减至45%。同时，从事非农业(包括工业、建筑、交通运输、商饮服务业、文教卫生、外出劳工、管理等项)劳动力人口，从50人增至600人，百分比从22%增至55%，处高速的递增状态(表9.1)。①

农业劳动力的数量在1982年至1991年间并没有巨大的变化。但是，相对劳动力总数量的状况，一直处于相对减少(百分比递减)的过程。并且，农业劳动人口中，从事粮食生产以外的副业的人数，估计大有增加。这可能进一步说明农业本身在过去十年也处于多元化的过程。

① 据安溪县凤城镇政府《农业年报统计报表》，1982、1985、1988、1991年资料。

表 9.1:溪村劳动力分布状态的变迁(1982—1991)

年代		1982		1985		1988		1991	
劳动力总数		695		900		920		1100	
农业劳动力数量	占劳动力总数%	545	78%	700	77%	322	35%	500	45%
非农劳动力数量	占劳动力总数%	50	22%	200	33%	598	65%	600	55%
非农人口分类	工业	不详		10		36		10	
	建筑			130		410		115	
	交通			25		40		60	
	商饮			10		50		30	
	文教卫生			4		12		5	
	外出/其它			21		40		37	
	管理			0		10		10	

在 1981 年至 1991 年十年之间,粮食作物的总产趋于递减趋势,在 1981 年,粮食作物总产 593.3 吨,1985 年降至 515.9 吨,1988 年减至 323.4 吨,1991 年降至 296,2 吨,粮食作物总产的下降,反映耕地面积的下降(表 9.2)。在 1981 年,全村播种总面积为 1216 亩,年末实有面积为 590 亩,至 1991 年,播种总面积降为 1051 亩,年末实用面积降为 363 亩。十年之间共减少各 165 亩与 227 亩。年末实有耕地面积大量减少。1991 年面积只有 1981 年的面积的 61%(表 9.2)。

表 9.2:耕地状态的变迁(1981- 1991)①

类别	1981	1985	1988	1991
粮食播种总面积	1216 亩	925 亩	1110 亩	1051 亩
年末实有面积	590 亩	373 亩	370 亩	363 亩

① 据安溪溪村村政府《农业统计报表》。

粮食生产的下降和耕地面积的缩小，并不意味着经济总体的衰落，而显示了经济生产的多元化发展。随着粮食生产的递减，商品作物（包括经济作物、蔬菜、茶叶、水果等）的生产和畜牧业发展速度很高（表 9.3）。其中，水果生产面积从 2 亩增加至 40 亩。猪肉的产量从 15 吨增加至 165 吨。禽类产品 20 担，增加至 122 担。同时，蛋类和牛奶的生产以及水产业有了初步的发展（表 9.3）。家庭事业的生产对地方经济的发展，起了重要的作用。

表 9.3：农业生产组成（1981—1991）

产品类别	年代	1981	1985	1988	1991
粮食作物总产		593.3 吨	515.9 吨	323.4 吨	296.2 吨
经济作物		7.5 吨	1150.8 吨	1201 吨	401 吨
蔬菜		3 吨	6.3 吨	52.1 吨	23.2 吨
茶叶		1.3 吨	8 吨	1.5 吨	2 吨
水果		2.6 吨	27.3 吨	20 吨	16.2 吨
猪肉		15 吨	30 吨	142.5 吨	165 吨
禽肉		2.4 吨	2.2 吨	4.5 吨	11.2 吨
禽蛋		0.1 吨	0.2 吨	1.5 吨	1.8 吨
牛奶		无	10 吨	6 吨	4 吨
水产		无	无	0.2 吨	3 吨

与农业的多元化同步，还产生了劳动力向非农行业的转移。其中，在溪村的经济变迁中占主导地位的包括三个行业：1）交通业；2）建筑业；3）商饮服务业。交通业主要包括两类，一是旅客交通服务，二是建筑材料搬运。旅客交通服务的工具，有摩托车和小型客画。根据笔者的估计，溪村从事摩托车载客的人口数，约在 40 人左右，从事小型客车载客者，约 12 人左右。此外尚有 20

余人从事建筑材料的运输，使用小型工具车为交通工具。平均每辆摩托车的年收入在4500元至12000元之间；平均每辆小型客车的年利润在10000元与14000元之间；交通搬运车每辆在10000元至20000元之间。

从事建筑业的人口在过去几年中大有增加，其主要原因是改革以来大量的建筑工程的发展与扩大。在1982年，从事建筑业的溪村人共有130人；1988年，增加到610人；1991年，在本地从事该行业的人减至115人，但是移居外省承外工程的人口从无增至370人左右，改革十几年中，村民起先是从农业转入建筑业，后来又从本地建筑业转向外省建筑项目的承包，主要的活动省份在江西和广西。移向外省的本村建筑工人的数目，约占村人口量的9%左右。这些人口的户口登记留在本村，家庭也在本村。他们在外省所获取的薪金和利润，除个人开支以外，基本上带回本村消费，支持家户经济。

十几年来，溪村还出现大量的商店与饮食店。1982年，服务业的总数目据工商部门的执照登记，从10项增至30项。拥有店面的家户，约在30至40之间，占全村总户数之5%左右。服务的对象主要包括村民，过路旅客、在县城郊外上班的工人。

溪村人认为，运输业、商饮业和建筑业比农业的前景广阔，原因是它们的利润比农业高。因而，从事这几个门类的人，目前在村落中经济地位一般较高。

这三个行业的发展，大有仰赖溪村对县城的近便关系。该村只距县城二公里左右，是它的郊村。县城是人口、工业和建筑业的集中地。人口的流动需要交通的发达，随着农村交通业的开放，农民被允许以私有交通工具从事客运，村人从中获益不少。同时，县城还集中了安溪县的主要工厂。在工厂工作的工人需要一定的服务业，同村落附近有许多家县属厂，许多村民开店服务，从中获得经济利益。溪村建筑业的发展，首先也是因为改革

十年中县城对大量建筑工人的需要而起源的。经历了当地建筑业的发展，溪村人获得一定的工作经验和资本积累，从而开始向省外较不发达的地区开发。

消费水平

改革以后，随着国家对农村资源的控制的放松以及对自由市场的开放政策的实施，农民的消费水平普遍得到提高。据统计，在 1981 年至 1984 年三年之间，全国农民的消费额共增长 122%，并且主要表现在非必需品的购买之上。①

关于溪村的消费水平，县、镇、村政府均没有实行定期的统计。因而，我们并没有完整的证据加以分析。估计该村的消费水平的增长速度大概应在全国的平均速度的范围之内。对于 1991 至 1992 年的状况，笔者对本地三十个家户的具体调查，提供比较完整的资料。从产品消费的总貌看，粮食一般是自己供给，副业某些成份留在家户中食用，都相当大部分出售到市场，换取货币后，转买其它消费品。

根据笔者对三十家户调查的统计(表 9.4)，溪村家庭的平均人口数为 6 人，最小人口为 3 人，最大人口为 13 人。三十个家户的农业平均收入为 345 元，最小值 0，最大值 900 元；副业平均收入 2947 元，最小值 0，最大值 8000 元；工资平均收入为 2549 元，最小值 0，最大值 8000 元。三十户的年平均总收入(以家户为计)为 5841 元，最小值 150，最大值 12000 元。人均年收入是 973.5 元(表 9.4)。

---

① Jean Oi, 1989, *State and Peasant in China*, University of California Press, pp. 157—158.

表 9.4:溪村家户年收入状态(1992)

值别/类别	农业	副业	工业	总收入
平均	345 元	2947 元	2549 元	5841 元
最小值	0 元	0 元	0 元	150 元
最大值	900 元	8000 元	8000 元	12000 元

家户一年总开支(包括自产自给部分的粮菜等项及非自产、购买部分的粮、菜、鱼、肉、教育、礼金等共 19 项)① 平均额为 3360 元,最小值 1170 元,最大值 7030 元。可见,大部分家户均能达到收支平衡,并有所储蓄,许多家户将节余部分转入投资与建房。溪村尚处在企求家户资本的积累过程,开支比收入的数低。娱乐费用基本没有,食品质量也较低,但并不反映收入不足(表 9.5)。

表 9.5:家户开支状态(1992)

值别/类别	自产自给	非自产/购买
平均值	1060 元	2307 元
最小值	60 元	1110 元
最大值	2280 元	4750 元

目前溪村的粮食、蔬菜、副食品一半是自产自给,另一半是非自产、购买。说明农业和自由市场两者对农民的消费起同等的

① 此 19 项为(一)自产自给部分:(1)粮、(2)菜、(3)其它副食品、(4)柴;(二)非自产、购买部分:(5)粮、(6)菜、(7)鱼肉蛋等副食品、(8)食油、调味品、(9)茶叶、(10)酒、(11)烟、(12)小零食、(13)衣着及床上用品、(14)燃料、(15)日用杂品、(16)学杂费、(17)文化娱乐、(18)上街及交通费、(19)其它。总开支的估计与具体开支项目的估计,在数据上有一定差别,原因可能在于村民的开支除此 19 项之外,尚有别的项目。

作用，也说明溪村已经从自给自足的经济转向初级的市场经济。从自由市场购买的鱼、肉、蛋类食品比自产副食品类高一倍，说明副食品的交换已到一定程度(表 9.6)。

表 9.6：户均开支分项状态(1992)

类别/值别(元)	平均值	最小值	最大值
自产自给			
(1)粮	360	0	1000
(2)菜	259	0	1000
(3)副食品	264	0	1300
(4)柴	不详	不详	不详
非自产/购买			
(5)粮	398	0	1500
(6)菜	173	0	800
(7)鱼肉蛋	538	200	1500
(8)食油、调味品	107	50	200
(9)茶叶	121	50	250
(10)酒	93	0	250
(11)烟	278	0	500
(12)小零食	21	15	40
(13)衣着、床上用品	95	50	200
(14)燃料	103	100	200
(15)日用杂品	20.6	20	40
(16)学杂费	155	0	400
(17)文化娱乐	17.6	10	40
(18)上街、交通	34	10	40
(19)礼品费	217	100	500

茶叶、烟、酒和礼品的花费在农民的食品消费之外诸项中，

占有显著的地位。前三项属食品以外的非必需品，其消费量的增高，证明农民消费能力的提高。同时，这三项消费与农民的社交行为有关，与礼品费在一定意义上属同一类别。农民子女的就学费用也相当高，其原因是改革以后基本教育并没有坚持“义务”的原则。溪村村民在文化娱乐方面的消费仍然保持在十分低的水平，娱乐主要依赖村神庆典的演剧活动。

集市贸易

集市贸易在传统中国的农村社会占有重要的地位，在1949年以前，集市贸易提供了农村社区的产品相互交流的主要渠道，也创造了独立的社区之间互相联系的可能性。施坚雅教授的研究证明中国农村的集市中心，往往也是地方仪式通婚等社会行为的地域中心。① 1956年的“集体化”，导致“统购统销”政策的实施，使农村的集市贸易一度处于衰落的地位。改革以后，随着经济和市场开放，集市贸易又重新回到农村的舞台。

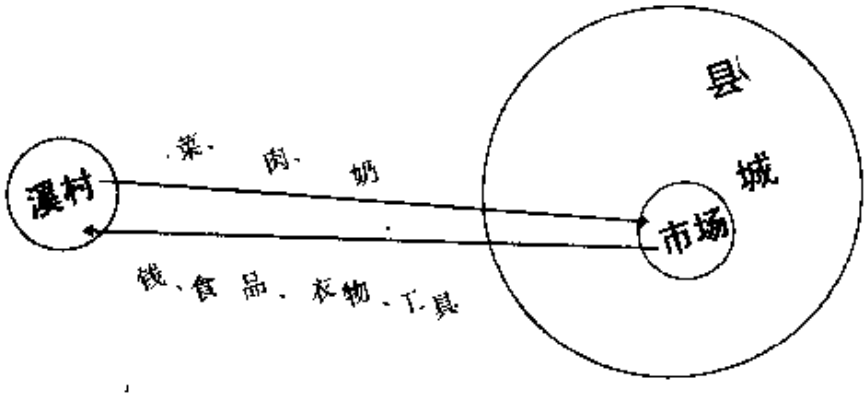
在溪村，并不存在单独的集市，自明中叶以后，陈氏家族的交换，一直是在县城的商店与市场进行。目前，县城的市场也是溪村村民交换有无的地点，“统购统销”政策取消以后，村民逐渐转向“为市场而生产”。自产自给的消费方式仍然存在，但是以当地产品在市场换得金钱，然后以金钱换取日用消费品的行为越来越普遍。村民主要以其生产之蔬菜、肉类、奶类在县城市场出售，所获的金钱带回家中，在一年的过程中又逐渐从该县城的商店买得食品、衣物等并支付其它开支(图9.1)。

一般而言，一个村落的生产品的门类有限，并且，产品以一

① William Skinner, 1964—65, “Marketing and social structure in rural China”, *Journal of Asian Studies*, 24：3—43；195—228，367—99。

定的时间周期产出(如收获与屠宰季节)。因此,在自足自产的状态下,一般农民的消费内容有限,并且生计受季节的影响很大。没有集市,农民的肉类、奶类等产品不可能换成永久可用的钱,使钱成为媒介,易于储存并分散开支。集市贸易的作用有两个方面的表现:一是使一个村落的有限产品,与多个村落的多种产品交换;二是使农村社区克服季节的控制,使之能够延续得到生活用品的供给。

图 9.1:溪村的贸易圈



集市贸易的存在,对溪村的生产有很大的刺激性。作为县城的郊村,溪村得以将自产商品交换成为有价值的通货。通货具有"通用"的价值,因此对它的拥有欲望易于刺激农民的生产积极性。改革以来,溪村农业生产的多元化以及生产的非农业转型,与过去几年集市贸易的发展有很大的关系。国家对集市贸易的开放政策,不仅造成其本身的发展,还造成农村社区的经济变迁。

政府职能

改革以前,村政府(大队)有职能多面,其工作包括:组织生

产、实行再分配、安排社会互助和社会福利、宣传、社会控制。改革以后，生产、消费均已被视为个人和家户的事，从而村政府基本上已从生产、再分配和合作的领域中分离出来。

目前村落中政权的代表是“两委”，亦即村民委员会和党支部委员会。从原则上讲，村民委员会（共五人）处理村内行政事务并负责向上级汇报地方社会-经济状况，而党支部（共五人）处理党员问题和政治宣传问题。村民委员会有十七个下属村民小组，它们的主要工作是为国家征收农业税、各项基金并对村内人口、地产等加以注册控制。生产性的组织工作已不存在。党支委的工作主要对村委会的决策起指导作用，并对村委会的行政加以监督。对于社会合作和福利，“两委”的作用减小了。在“集体化”期间，大队委对农田、水利、生产合作、公路建设、民间福利起组织性的作用。现在，对村路的拓宽、加长等还持续起带头作用，改革以来他们组织了村路的修建工程，从村民中挑选造路员工、筹集资金。但是，对农田、水利、生产合作、民间福利诸项并不参与。

“两委”的暂时性工作，随政策的变化而改变，没有实行制度化的分工。近几年，他们参与县政府的征兵、人口普查及征地工作，从本村挑选兵源充当兵役候选人。“计划生育”也是当前村政府的重要任务之一，工作包括两个方面：一是辅助县、镇政府进行人口普查；辅助政府计划生育工作队实施人口控制政策。近两年，县政府从农田、山地中征收一部分土地作为“工业开发地”和“商品房开发地”，村政府在此两项工作中，扮演一定的角色。

工业化和都市化

从严格的定义看，“工业化”和“都市化”这两个词对农村社会来讲，指的是工业的兴起，都市空间向农业社区渗透的过程，

主要的社会表现是“农民”(peasants)转变为“农业工人”(farmers)及都市人口。中国的大部分农村社区距离这个过程的完成，尚有一段相当远的路途。在我所调查的溪村，工业化和都市化也只有部分的表现，处在初步的阶段。但是，可以说，这一过程已经开始进入当地社会。这主要表现在：部分农民已转向工人、部分农地成为“工业”、“商品”地。

在闽南许多村落，由于近年资本积累发展较快，村办、民办工业已达到相当高的发展程度。在溪村，村内工业的发展非常初级。属本村所有的工厂仅有一个，工人五名，加工品为小五金，资本二万人民币。由于村内工业的不发达，村民在工业中的参与主要是通过转移向村外的企业，成为工人。上面我们提到，溪村已有近 600 名建筑工人，在县内和省外工作。除此之外，还有 120 名左右年轻的村民(16—24 岁)在县城附近的工厂上班。大多数县政府办、外资独资企业、合资企业主要产品是藤制品、服装、工艺品。这 120 名村民上班的工厂，共计八家，分布在村落附近及县城里。薪水每人每月平均为 250 元，比一般农业者收入高一倍左右。

离开农田从事运输、服务业的人口近 90 名。正如上面提到的，这些村民虽然住在村中并且一般有家庭成员持续从事农业生产，但是自己已基本上属“非农”人口。

根据村委会文书员的估计，溪村总人口中，近 30%人口已转向工业和服务业。具体的数目为 810 人左右(全村人口约 2700 人)。①

政府对工业化、都市化的影响很大并主要表现在土地征收之上。1991 年至 1992 年间，县政府对县城近郊村落进行征地，将大片山地、农田推平，改造为成片的“工业开发区”和“商品住

① 这证明镇政府对工业人口的统计与实际情况有很大出入。

宅区”，引进外资、减税，试图推进农村的工业化和都市化。征用土地的过程，实际上是把改革以后私有化的农地征购为县政府所有之用地。农民土地所有者从中获得一定价值的补偿费(1.2万至1.8万元/亩)。

在1991年至1992年间，溪村共被征地二百余亩，约获补偿费共三百万元。其中，工业用地为122亩；政府田(交通、公路)共30亩；教育用地共70亩。1993至1994年间，又被征用一百多亩地，用于公路与新式公寓的建设。

按照县政府的计划，征地费应拨给村政府为农民办集体储蓄，然后用利息补贴年农产品税。由于农民大多反对这种做法，所以后来政府便把大部分征地费发给农民个人。征地费发放给农民以后，被用到盖房、生产投资、娶媳妇、不少被征地的家户生活、生产条件得到一定的改善。有些农民将征地费用于买交通工具，离开农田，从事运输业。有些用之开店，做服务业。

溪村工业化、都市化的初步发展，可以从目前村落的外貌观察到：村落的中心仍然是以农田和民宅为主，但是村落的四周已布满工厂、学校、都市大楼、公路等等。以农田与民宅为中心的村落内部空间也将起大的变化。村政府干部告诉笔者，村政府计划在村中征用50亩土地，把溪村改造成一个有新街道和“工业新村”。这个如果得以实施，溪村将变成安溪县城或凤城镇的一个居民区。不过，就目前的状况看，溪村仍是一个农业村。其原因有二。首先，三分之二的村民仍是依赖农业(包括副业)生存。其二，从政府的户口制度看，村民仍被限制在“农业人口”之中，虽然许多人已成为工人(三分之一左右)或商人(小型商人)。

10. 族亲、人情与互助

对集体的新需要

改革以前的溪村，在社会-经济合作与社会互助方面受到了“集体化”的政治—经济运动的很大冲击。1949年，该村的合作与互助，以乡土传统的家族制度与通婚制度为基础。经济生产与家族的“公”与“私”的二元一体有密切关系。家族的“公”是农业生产合作的基本，是“私”有家户之间合作的代名词。社会互助同家族及与家族有密切关系的姻亲关系是不可分割的。“集体化”的过程，是以政府的“公经济”取代家族的“公经济”的过程，同时又是以正式的政府福利制度取代民间传统的族、姻亲关系的过程。“集体化”在一定程度上造成了正式的合作制度与互助形式的兴起，与民间社会关系网络的衰落。

改革以后，合作和互助出现了新的问题。经济改革导致家户经济的再兴，同时导致政府的“公有”力量的部分削减。尤其是，政府以往对经济合作和农村公益事业的直接干预被撤销，不仅生产成为个人一家户的事，公益事业和社会互助变成民间的事。这一状况为民间传统社会—经济制度的恢复提供了一个“自由空间”。在过去的十余年中，传统的家庭制度与通婚地域重新回到了溪村，对当地的合作与互助起了关键性的作用。并且，它们与过去几十年中产生的新的社会关系揉合，形成系统化的民间合作与互助的地方性制度。

耕牛的角色

耕牛是溪村农业的主要生产工具。由于当地农业的机械化程度和集约化程度较低，因而在过去的四十年中，耕牛一直是村落中最“大型”的生产工具。对耕牛的公有与公用，是农民生产合作的基本形式。因此，探讨耕牛的拥有与使用方式的变迁，基本上可以反映乡村合作形式的变化。

表 10.1：耕牛数量及所有权的变化

数量/年代	1982	1985	1988	1991
总头数	98	65	60	62
公有头数	88	0	0	0
私有头数	10	65	60	62

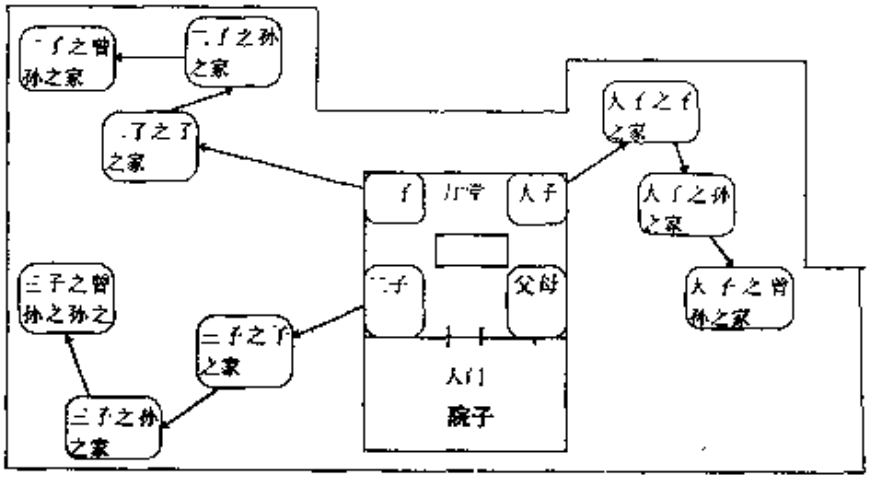
1982 年，溪村共有耕牛 98 头，其中属村政府所有的共 88 头，属私有的只有 10 头。公有的耕牛分配给生产队(17 队)，每队 4 头，余留在村政府供其支配。当时耕牛的拥有权属大队，但它们可以供给农民家户借用。生产队具体安排轮用耕牛的日程。对耕牛的合用之基础是集体化以后存留下来的“公用制”。到 1985 年，一部分耕牛被卖掉，所留下的数目共 65 头。所卖的收入在村民中平均分配。留下的耕牛实行私有化。但是，由于本地所需要的耕牛少，因此若干家户可以合用一头。1985 年把 65 头耕牛分成 65 份，在 2700 余人的村民中平均分配。约 40 人左右(或 8—10 个家户)占有一头耕牛(表 10.1)。①

共同拥有耕牛的社会关系团体，在当地传统上称为“堂亲”。

① 据安溪县凤城镇办公室及溪村村委会统计。

所谓“堂亲”指的是同一祖公的几个家户。它的范围比“房份”小，是“房份”以下的社会单位的进一步裂变的结果(图 10.1)。其祖公距现在的家长约在四至五代之间。堂亲一般住在同一邻里，常与“邻居”混合。其形成是从同一房屋(家户)中分家出来的几个家庭共同组成一个社会团体。在祖公在世时，是同一个家庭。祖公的儿子成婚之后，成为直系家庭，并在家户拥有的房屋中分家；第三代儿子成婚之后，形成扩大式家庭，可能住同一房屋，也可能在房屋外延部分筑房；扩大式家庭的进一步扩大成为一个堂亲固体，一般由数座房屋组成居住群(图 10.1)。①

图 10.1：堂亲的形成与范围



注：本图系为说明用所绘分布图，素材来自溪村墙围角落堂亲组，经作者简化加工。

耕牛一般存留在祖屋的天井或外院，由堂亲共同管理。当某一家户需要使用时，从此地领取，用完归还。共同拥有和使用耕

① 一个堂亲群体，有时是一个单独仪式单位，但在不同的节庆中有不同的安排。分家可以导致新家庭从旧房子搬迁到邻近的地方，建立新灶和“灶君崇拜”的神坛。在全家族的仪式中，小家庭有时有自己的地位(村神圣诞)，有时是联合的堂亲群体的一部分(普度)。在新年的祭祖仪式中，属同一个堂亲群体的家庭，到公有的祖厅献祭。

牛的固体—堂亲—在收获和耕作等农忙季节中，形成互相帮助的关系。例如，某一收获季节，村民 A 需要一定的劳力帮助，他请堂亲村民 B 来帮忙。假使村民 B 同一季节也需要帮助，村民 A（村民 B 的堂亲）也会进行劳力回报。假使该季，村民 B 并无需劳力，下一季度，村民 A 的劳力回报也会实现。我们可以把堂亲的劳力合作称为“劳力互惠交换”。

社会互助

民间的合作与互助，不限于生产和劳动，还包括社会生活的各个方面。我在溪村的调查证明，当地的除了民间农业生产的合作之外，社会互助在家事、急救和投资三大方面常有发生。家事包括家庭成员的生日庆典、祭祖、婚姻嫁娶、丧仪等等，比一般的开支大大为高，因常需要宴客，而可能出现互助借贷。急救包括伤病等，也引起社会互助。投资可分为生产性投资和造房投资，两者均需要较大量的资金、劳力和关系，因而往往是由大量的社会关系的卷入以解决资金短缺问题。

社会互助的内容主要包括借贷、劳力帮助、提供社会关系（当地称为“门路”），借贷大多不取利息，不是“高利贷”的关系。劳力帮助也不实行薪水付现。提供社会关系或“门路”更提不上付现报酬的问题。

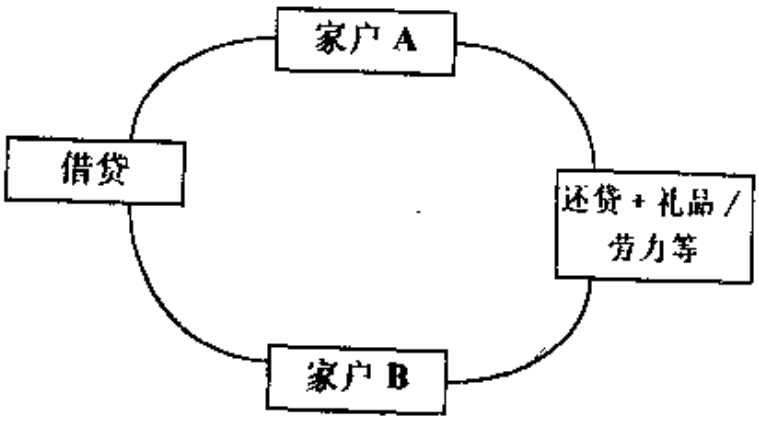
社会互助的基本形式，可以用“互惠交换”一词加以概括。莫斯在他的著名人类学论著《礼物》一书中，认为传统社会的经济一般与社会关系很难分清。在这些社会中，礼物很多，送礼行为比比皆是。但是，送礼并不代表一种慈善行为，而是代表人与人之间实行社会—经济交换的途径。而这种“交换”具有很大程度

的“互惠”或“互助”的作用。① 溪村的社会互助也是以“互惠”为基础的。

借贷，劳力和门路的提供，实质上是民间资金、人力资源和公共进行交流的办法。借贷员不要求交付利息，但出贷人一旦需要同等的贷款，一般会向过去向他借贷的人，提出借款的要求。或者，会期待一定的礼物回报。人力帮助一般不导致索取薪金，但是出力者一般期待下一次他自己需要帮助时，此次的被助者可以提供，当然，有时他期待被宴请一顿或送礼。社会关系（门路）的交流，也采用同样的形式。

换言之，若家户 A 向家户 B 提供借贷，除了退还借贷之外，家户 B 还会在一定时间内为之提供借贷、劳力、门咱、礼品其中之一项；若家户 A 向家户 B 提供劳力帮助，家户 B 应在一定时间内为家户 A 提供同样帮助，或送礼、宴请、借贷、提供门路。若家户 A 向家户 B 提供门路，家户 B 有义务提供同样的服务送礼、提供借贷、劳务等（图 10.2）。

图 10.2：民间互惠交换的形式



可见，民间借贷、劳力、门路的交换，可以非常灵活，不与抽象的通货——金钱——为媒介，而可以在此三项和礼品之中任

① Marcel Mauss, 1990, *The Gift*, Routledge, pp. 5—6。

选替代品。这种互惠交换颇似原始的“物物交换”，但是比之为复杂(表 10.2)。

民间用以描述这种社会—经济现象的词，是“人情”。某人借给某人钱或为某人提供劳力和门路，是供给某人一份“人情”。同样地，向他人求助，即是求“人情”，受别人帮助是“欠别人人情”。所欠的“人情”可以还，大多数人都期待别人还自己给予的“人情”。“人情”可以解释为“人之常情”或人与人之间本应有的情份，是一个十分“心理学”的问题和现象。但是，“人情”的兑现，可以采用物质的形式。例如，提供借贷、劳力、门路和礼品，就是给或还“人情”的行为。

“人情”的观念背后的社会制度，是一种与莫斯所定义的“全面服务”(total services)[1] 相类似的人与人之间交往的规则。所谓“全面服务”指的是，社会中经济、威信、权力、物品等等之间灵活互换的关系。“人情”基本上体现了这种关系在汉人社会中的存在。

家事、急救和投资三者都会利用到各种“人情资源”，但三者对之的运用特点各有不同。家事主要的互助类型，是以礼品和劳力帮助为主，比较少包括借贷和门路。家事中的婚丧仪式是最主要的。在溪村，婚事称为“红事”，丧仪称为“白事”，两者均包括送礼，送给婚礼的礼金称为“红包”，送给丧事的礼金称为“白包”。红白包的大小，视各人与当事者的关系的亲疏而定，多可达数百元，一般在 10 至 50 元之间。参与“红白事”的人，还可能为当事者提供劳力服务。

急救的互助一般不包括礼金，而只包括借贷、门路、劳力帮助。例如，村民 A 病重且无钱、无门路上医院，只好向亲戚、邻居等借钱，求有门路的人帮上医院住院，也请亲戚帮耕田。

---

① Marcel Mauss, 1990, *The Gift*, Routledge, pp. 19—48.

生产性投资的主要帮助，在于借贷，并不常包括劳力、礼品，虽往往也依靠一定的门路。盖房的投资所引起的互助最为全面。盖房的资金可能一部分来自借贷，在盖房过程中，也需要劳力帮助。房子完工以后，举行“乔迁”庆典，一般也收取“红包”。

表 10.2：各项家庭事件包括的互助类别

事件类别	互助的常见类型
家事	礼品、劳力
急救	借贷、劳力、门路
生产投资	借贷、门路
盖房投资	借贷、劳力、门路、礼品

互助的圈子

在任何汉人社区，合作与互助受一定的社会关系网络的限定。合作与互助并不是超地方性的，而是与一定的地方社会关系的体系有密切的关系。我们可以把民间社会互助的范畴，称为“互助的圈子”。

溪村互助的圈子有三种：1)堂/族亲圈子；2)姻亲圈子或通婚地域；和 3)朋友圈子。如前文所述，堂/族亲圈子的形成与家族史中的分家过程有关。堂亲是四、五代之内同祖公的族/家亲。族亲是四、五代以上的同祖先的家族成员。堂/族亲的疏、近关系分如下级类：堂亲——→同房份亲——→同房支亲——→同家族亲。堂亲是其中的最小单位，同家族亲是其中的最大单位。

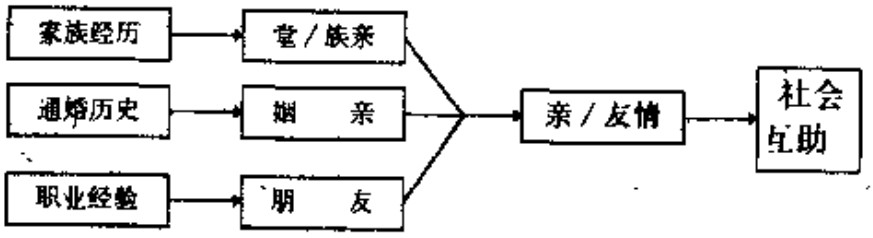
姻亲圈子指的是以通婚为途径形成的社会关系，其分布的范围与通婚地域对应。姻亲的形成，是以母方亲属的互相联系为基础，祖先崇拜不是姻亲的主线。在第三章，笔者已经指出，溪村的通婚地域是蓝溪两岸的“下安溪”一带。姻亲圈子的成员之居住地点，大多在这一地域之内(虽然有个别的人口分布在外县)。

堂/族亲和姻亲关系网络的形成，与陈氏家族的形成和发展是同步的，时间约在明中叶至清代。“朋友”的关系在传统的绅士之中早就存在。可是，在村落中的发展，在本世纪之后。其发生，发展的依据，是本世纪以来学校、非农工作等社会经验的产生和演变。学校造成“学友关系”，工厂造成“工友关系”，商业造成“同行关系”等。在溪村，这类关系统称“朋友关系”，其社会基础一般与族/堂亲和姻亲圈子不同，只是可能在地域分布有重叠。

这三大门类的圈子之中，其所以会发生社会互助，原因在社会圈子的成员，一般互助承认大家共同的“社会历史经验”。换言之，同一圈子的人，通常认为他们之间的关系在“以前”即有基础。“以前”的共同社会经历创造了村民之间认同的机制，这一机制又转化为相互间的“兄弟情谊”之感(fraternity)，成为互助的来源(图 10.3)。

互助圈子的情谊的维系，有赖于民间仪式活动。用于维系这些圈子的关系和情谊的仪式可以分为(1)家祭(人生礼仪、家先祭日)、(2)堂亲祭(新年祭祖)和(3)家族祭(村神生日、祠堂祭祀、祭鬼或普渡)三类。在任何一种仪式中，三类圈子都可能出现在宴会上。但是，(1)和(3)类更易于卷入外村的亲戚圈子，而(2)类常仅限于堂亲群体和家庭。

图 10.3:圈子的形成与互助



在家事、急救和投资事项中，堂/族亲、姻亲和朋友的关系都提供不同程序的帮助，所提供的资源包括礼品、借贷、劳力和门

路。可以说，这三种社会圈子在当地的合作与互助中，均占有同等重要的地位。但是，不同类别的圈子，在不同的事项中的作用，有量方面的差别。

在笔者调查(问卷)的30房中，① 共有13项家事引起社会互助。根据互助的礼金、借贷、门路、劳力的量的百分比计算，其中常/族亲的帮助占57%；姻亲的帮助占36%；朋友的帮助占7%。急救事项共6件，其中堂亲的帮助占40%；姻亲占58%；朋友占2%。在18件投资项中，堂族亲占42%；姻亲占46%；朋友占12%(表10.3)。

表10.3：社会圈子各占的互助比重

事项	关系	在互助中占的%
	堂/族亲	57%
家事13项	姻亲	36%
	朋友	7%
	堂/族亲	40%
急救6项	姻亲	58%
	朋友	2%
	堂/族亲	42%
投资18项	姻亲	46%
	朋友	12%

可见，在各项互助中，堂/族亲和姻亲两类占有的百分比相似，而堂/族亲在家事项中占最多，姻亲次之，但姻亲在急救和投资项中占的比例比堂亲为高。朋友关系提供的帮助，百分比最

① 此30个调查的资料，由伦敦城市大学中国研究所研究助理常同群协助分析。

小，但在投资项占相当比例(12%)。从总的百分比看，在家事、急救和投资三项中的社会互助额度，堂/族亲各占46%，而朋友占8%。

从目前的状况看，堂/族亲和姻亲是村社会互助的内核，而朋友的帮助，基本上是当地互助的外圈。① 从个别的家户看，有某些家户堂/族亲的关系在社会互助资源中占最主要地位；在另一些家户中，姻亲关系占主要地位；同样的，也有不少家户朋友关系已成为社会互助的主要来源。这些情况的存在，说明不同的家户的历史经验与"兄弟情谊"形成的特点不同。(图10.4)。

图10.4 三类关系在社会互助中的比例

等　级

在一定意义上，社会关系是一种资源，社会互助的发生，是

① 从历史发展的过程看，堂、姻亲关系应先于朋友关系，前者与传统家族关系密切相关，实为家族组织的重要组成部分，后者是现代的学校、单位、社会阶层等形成后才发展起来的。堂、姻亲的认同纽带是传统的社区关系，朋友可以是社区性的，也可以是跨社区的。进一步的研究应该可以表明，后者与工业化之后的超社区关系的形成有关。

家户或个人消费社会关系资源的过程，也可以说是社会关系资源实现供求互动的过程。更重要的是，不同的家户拥有不同数量的社会关系资源。换言之，对不同的家户而言，社会关系网络的大小不一。某些家户拥有大量社会关系，而另一些则可能产生社会关系的缺乏，并因此导致获得帮助的能力的下降。社会关系资源的不平等分配，导致家户之间形成一定的等级差序。①

例如，家户 X 拥有大量的借贷、劳力、礼品和门路供应。因此，当遇到家事、急救和投资时，假如出现自有资源的缺乏，便可能寻求堂/族亲、姻亲和朋友帮助。从而，家户 X 无论在婚丧红白事、病重或投资上，规模都可以达到特别大。相比之下，家户 Y 只拥有有限的社会关系，借贷、劳力、礼品和门路都很少。因此，某些时候它产生对互助的需求时，一般很难以得到满足。

村民在谈论到这种等级差别时，用"人缘"一词进行解释。所谓"人缘"指的是一个人与其他人的"缘份"。也就是说，人生来就有处世为人的不同能力。"人缘好"的人，一般可以得到许多社会关系资源；"人缘差"的人，则难与同人沟通，难以构造许多社会关系。"人缘"的观念代表民间一种意识形态，它的作用在于从"天命"、"缘份"等宗教意识，阐释并支持社会关系资源的等级差序。

当然，社会关系资源拥有量的差异，常常不致于导致社区内部的贫富分化走向极端。这是因为中国民间的社会关系与互助，包含一定的"道德经济"(moral econony)的因素。对同一社区的人口而言，堂/族亲和姻亲的关系数额基本上是趋向平等。即使在不平等状态出现的情况下，社区也会产生内部调整的机制，以一定的仪式礼俗规范人际关系。家族制度和通婚地域，就是以传

① 请参考 Peter Blau 关于交换过程于等级的形成的论述：Peter Blau，1964，*Exchange and Power in Social life*，John Wiley and Sons.

统界定人际关系的规则的手段。

比较易于造成分化的，可能是朋友关系。当地村民获得就学、就业的机会不是平等的。那些就过学、上过班的社会阶层，一般容易交到朋友，而其他村民则朋友甚少。对某些家户而言，朋友在堂/族亲和姻亲之上，增加了提供互助资源的可能性。而没有朋友的家户，则只好局限在传统的社会关系网络的限制之内。

11. 家族社区传统的再造

传统复兴

从民间合作与社会互助的观察，部分证明了乡土传统中的家庭制度和通婚习俗已经在改革的十余年中得到恢复。由于改革创造了以家户和个人为基础的生产方式，因此给溪村造成“公经济”与“公益事业”的大量削减。家族制度和姻亲关系的复兴，在一定程度上补充了这一空缺。它们的回潮，是乡土传统在现代化过程中复兴的一个重要部分，但并不是其全部内容。

八十年代以来，与中国农村的许多地区一样，溪村出现了传统仪式复兴的局面。在改革以前，传统的节庆等大多局限在家内祭祀，公共祭祀到1960年以后即被禁止。八十年代以来，各种各样的庆典先后涌现出来。民间宗教文化中的主要组成部分家内祭礼和社区祭祀都得到完整的发展。明中叶至民国，溪村的节庆主要包括：新年、法主、朝圣、清明、中元祀鬼、法公生日、八月墓祭、观灯等。对于祖墓与观灯田已在“土改”中被取消，现在墓祭和观灯祭未得到恢复。但是，除了这两庆典之外，其余均已复兴。同时，家族的祖厝也于1993年修复（参见附录5）。

在复兴以后的庆典中，家族村的村神法主公的诞辰仪式最为重要，也恢复得最为完整。在第四章，笔者已经指出，法主公诞辰庆典的重要意义，在于提供村民“社区感”（communitas）和“认同感”（identity）、造成民间合作意识和制度、创造社区内外关系的模式。经过恢复，它重新成为富有这一系列功能的仪式，

对当代溪村的社会—文化生活，具有重要的影响。为了提示这一意义，在本章，笔者将具体考察这一仪式的程序与社会—文化内涵，以便通过这一考察探讨仪式在今日社区中的作用。

仪式过程

我目睹的“法主公生日”，在1992年农历七月二十三日在村庙“龙镇宫”举行。参与仪式的人口达四千余人。仪式过程中，有村民献祭、道士仪式、演剧等内容出现，时间共延续一日半。从道士科仪的角度看，这一套仪式称为“观灯做”，是三级庙祭中的中间级（第一级为“观大灯”，第三级为“作寿做”）。

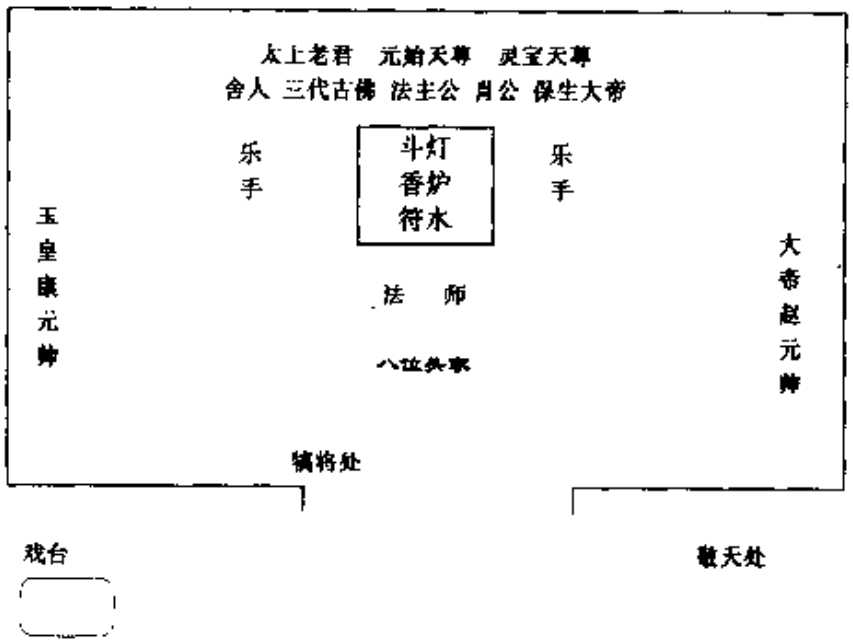
虽然法主公的诞辰在七月二十三日，但是仪式从七月二十二日已开始举行。该日中午过后，全村准备祭献祭品，包括三牲与饭菜、素盘。宰杀生猪的工作也开始。下午四时，道士开始立道坛。主事是一个年老的“法师”①、两个年轻助手和1992年轮到做主持人的聚落代表人八位（头家），一般村民不进庙参与。

念经之前，“法师”指挥助手和八个头家实施立坛。坛中神位是道教神祇，包括：元始天尊、灵宝天尊、太上老君、玉皇大帝、赵元帅、康元帅、天公。本村村神包括：法主公、尚公、三代古佛、保生大帝及舍人公。道教神像由“法师”带来，村神塑像从村庙“龙镇宫”的神龛中移出设置。道教尊神元始天尊、灵宝天尊、太上老君位于最尊之位。村神在庙中之中间位置。玉皇大帝、赵康元帅各在庙之左右侧。另外，八个头家还在道士的帮助下安置香炉，

① “法师”类似于闽南其它地方的“红头师公”，主要从事村落庆典的科仪表演，其得名来自在闽南山区及莆田地区广为流传的“法主公”信仰。刘枝万认为，“法师”是福建道教的一支“法教”的信徒。参见：刘枝万“台湾的道教”，载福井康顺等监修《道教》，上海古籍出版社1992年版，第三卷，第116—154页。

斗灯。斗灯包括一个大斗、一个小斗，由米、尺、镜、圆、钱、花组成。立坛之后，龙镇宫的空间布局从一个村庙转变成一个非常正式的神殿、也俨然成为一个“衙门”，象征一种宗教的权力(图 11.1)。

图 11.1:龙镇宫立坛



立坛之后，由法师主持进行发表启坛，时间上持续 20 分钟。发表的主要目的是请神到庙中参与法主公诞辰大会，主要内容是诵读《北斗经》。“法师”并不断踏步、转身、向东、西、南、北、中五个方向挥洒符水，驱除不净。庙宇得以洁净处理(purification)之后，开始请神。据民间的说法，立坛之后，神像只代表神的躯体，神的“灵验”尚未建立，因此，要由“法师”念消神咒语，由八个头家代家全村村民接神(迎神)。请神咒语念毕，“法师”斟上五杯酒，向神敬酒。

下午五时以后，“法师”起鼓，进行普祀“犒军”。犒军的仪式是为犒劳随天神下降的天将天兵。仪式十分简单：法师一个着黑

包道袍在龙镇宫门槛端坐，起鼓、吹羊角号、念咒。全村村民都参与犒军。他们派家中一至二人挑一担献祭品给神将神兵，摆在村庙门外空地。献祭包括烧香、烧金银纸和放鞭炮。“犒军”仪式在六时告终。之后，村民将献祭品挑回家中宴客。

傍晚七时半，村庙前的戏响起鼓乐声，被村人雇来的安溪县高甲戏剧团上演一出地方高甲戏，籍以娱神。此戏名为《林爱姑告御状》，主要内容是讲述一位良女受官家之害，而上告复仇的过程。

七月二十三日，是法主公诞辰的当时，观灯做的仪式得到充分的展开。该日的仪式分为三大段落：上午、下午、夜间。上午的仪式包括：起鼓、请神、安坛、结界、开宫和做敬。上午九时以前的仪式几乎是不公开的。从起鼓到安坛，仪式是前一日的重复，只是没有举行犒军。但此时参与安坛仪式的道士增加到六位。同时，仪式的进程比前一日更为展开。安坛之后，进行“安路界”和“守宫门”的仪式。所谓“安路界”就是在村落的主要路口安上纸人，界定村落的地理界线。“守宫门”由法师举行，请天将天兵镇守龙镇宫大门。

之后，举行“开宫仪式”。所谓“开宫”就是指把庙门向全体村民开放、接收献祭和礼拜。仪式由三个道士和六个乐手举行，向东、西、南、北、中五方挥洒美酒。开宫以后，村民全部集中到龙镇宫门前。村庙前面的空地被排满桌子，每一户人家向神献一桌祭品。同时，村民开始烧灯料（一种献给神的纸钱）、金纸、放鞭炮。祭拜过程中，村民进行“还愿”和“祈祷”。“还愿”指报答神灵日常对家庭的保佑；“祈祷”是向神表示新的愿望，祈求保佑。道士是沟通人与神的途径，因而常“代民问天”，以巫术道具请示上界。

做敬与诵经穿插进行。早上，一个年轻的法师由六个乐手配合，诵读《北斗经》。诵经时，八个头家由大头家带领做跪拜、举香仪式。诵经分二段，间歇时个别道士被村民请为他们代做敬。做

敬时，主持的聚落之八家代表全村晋献猪头，其余村民在庙门外献祭。

仪式进行到中午，有一个小时的间歇。此时，道士科仪暂停，村民开始“博龟”，也就是通过占卜选举下一届充任“头家”的八个家户。因为主持下一年神诞的聚落是寨尾，因此该聚落的两个村民小组各派一人到龙镇宫作为代表进行“博龟”。此二人分别将一批红纸（其中写有各家户户主人名）交给道士，由道士在法主公神像前占卜“头家名单”。

下午的仪式包括：晋献猪牲、敬天、午敬、分米、犒军、午夜戏和拜寿。晋献猪牲者主要是本庙主持“法主公诞辰”庆典八位头家，所献的猪牲共有八头，代表八个头家。晋献猪牲的仪式，虽是以头家为中心，但道士、乐手也参与，他们奏乐并诵经，为祭仪伴舞。

紧接着头家献猪牲，是敬天礼，其意义是对天的保佑表示答谢。村庙内的敬天坛，随早晨立坛而建立，位在庙内的东南角，由上下两块方桌、二座灵屋、一些素菜祭品、糖制的塔等组成。敬天仪式，起始于村庙之内，由道士代表村人向“天公”敬三杯甘草茶。之后，八个头家由三个道士带领，将灵屋、灯米抬到村庙外的空地，点火烧掉。八个头家并随法师的步伐，围绕篝火行进三周。其后，道士向篝火跪拜三回。敬天过程中，村民向“天公”献素食（包括菜饭和糖果饼干）。

午敬之后，是分米的仪式。八位头家各准备米饭一碗，陈列在庙内的神桌上。分米的祭仪是由每一位头家轮流将饭碗端起，转送到道士手中，由道士向东、西、南、北、中各方示意三回，最后交回该头家手中，由之带回家中。

仪式进行到下午三点半，重复前一日下午的“犒军”，意思是犒劳下凡参与村神诞辰庆典的天将，并欢送他们随天神回天府。“犒军”的仪式与前一日雷同。

"犒军"开始半小时之后，戏台上锣鼓顿起，开始上演午夜戏。所谓"午夜戏"，据说是专门表演给法主公看的，是献给他的生日的一份厚礼。这个节目不是道士安排的，而是由剧团与村里的八位头家商定。上演的剧目是水浒传故事中的《抢卢俊义》，由安溪县高甲戏剧团演出。《抢卢俊义》演出之后，上演传统的敬神戏《跳加冠》和《八仙祝寿》。

《跳加冠》，指的是为村神法主公加官进禄，演员扮相是穿官服、带的面具和黑胡子。他手里持一条红纸，上面书写"加官进禄"和"合境平安"。带面具的演员用舞蹈动作，表演了加官进禄的意思。《八仙祝寿》的内容是由演员扮成传统传奇中的八仙，由他们到村庙向法主公表示诞辰祝福。

夜间的仪式，主要有两个内容，一是在村庙的临时戏台上演高甲戏，二是在村民家中宴会亲戚和朋友。上演的剧目是《川金扇》。到夜十时，演剧和宴客仪式均告终，法主公的诞辰庆典告终。

村神诞辰的社会—文化意义

村神诞辰庆典，基本上是由道士协助安排的。这导致一些学者在民间仪式时，过分强调道士与道教的作用，而忽视了仪式与地方社会—文化体系的密切关系。例如丁荷生(Kenneth Dean)称，"道士表演的仪式有时程的严格规定，这些规定对社区的仪式活动起建构的作用。不同的献祭品的安排、游神的仪式、社区代表的敬神活动，其结构全是道士依据其科仪决定的。"① 我认为，丁荷生只说对了一部分。道士与道教科仪在民间仪式中有重

① Kenneth Dean, 1993 *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*, Princeton University Press, p. 50。

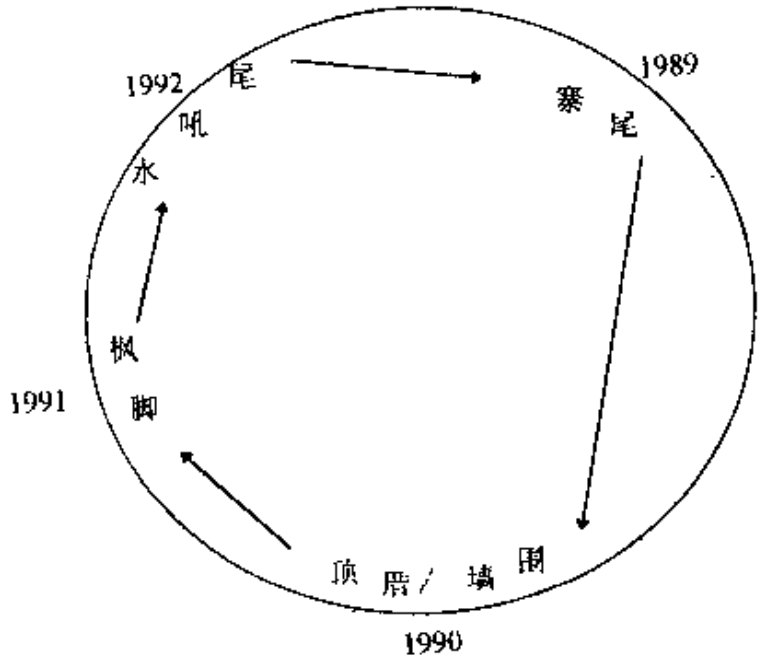
要作用，道教文化仅是村神庆典的支撑，它服务于社区的自我定义，社区仪式的主体并非道士的活动与科仪书，而是社区象征、社会活动。法主公诞辰的庆典，在溪村是在1987年恢复的。它的复兴，说明了民间传统在改革以后逐步在社会中找到地位。正如笔者在本书前文所指出，法主公在很大程度上代表村落社会与文化的传统，与家庭—村落认同、村落认同、内部合作与外部联系有密切的关系。这一看法，可以透过如下几个层面加以考察：

1. 轮祭行为

村神诞辰庆典，造成一种社会认同感，或社区作为一个合作性的共同体以及社区成员对这个共同体的共识。陈氏家族作为一个社区共同体，所依赖的是三大柱石：本族的谱系、地方的观念和行政区划。以谱系、地域性、行政地理为基础的民间社区认同，是在历史上积淀形成的。陈氏家族的起源于族亲的形成，发展于十一世以后族亲关系的地域化，后得到政府的包容而成为行政地理中的保甲、行政村；村神诞辰的庆典，是一种历史积淀的表现。

神诞庆典的这一作用，主要体现在仪式组织与创造的轮流责任制上。在笔者采访的三十个家户中，所有的人都承认自1987年来，每年参与法主公的神诞庆祝活动。他们都认为，法主公生日是全村陈姓居民的最主要节庆。然而，他们虽然全都是地方神诞的积极参与者，却不是每年都主持这一活动。仪式的主持，采用不同聚落分年轮祭的制度。轮祭圈形成为一世左右，与家族庙田的形成有关。清末—民国时期，是分为三个角落轮祭。现在，适应官方自然村落的划分，已改为四个聚落（自然村）轮祭（图11.2）。

图 11.2:轮祭圈



村民的解释认为,全村轮祭犹如几个同胞兄弟轮流孝敬父母一样。又认为,轮祭可以使村民对仪式活动少一些负担。可见,轮祭代表一个合作性的社会圈子,它既是一个四年的周期,又是四个聚落(自然村)轮番操练仪式的周期。轮祭的作用,在于解决资源短缺的问题,同时在于保持一个社区互助制度的延续。轮祭把村民分为仪式的主角与配角(头家与一般村民),但主角与配角的划分并不是固定不变的,而是由全村村民轮流执政,由占卜决定,造成一个内部相对"平权"的社区。

这种"平权"的关系,在神诞庆典中,得到充分体现。承担某一年法主公生日庆典主持任务的聚落(自然村),负责出钱雇用剧团、道士、立法坛和供奉猪牲。他们还负责代表全村村民向神灵祈福消灾。一般村民共同负责仪式的部分花费,但收支是由"头家"负责。"头家"的选定不是由人决定的,而是由神选定。因此,任何村民均有机会被选头家。

轮祭的制度颇似互惠交换的。轮到主持仪式的村民,成为仪

式的主角，并因此在全村村民中受到尊重。可是，他们也要为这种尊重，付出相当的代价。村神诞辰如不办得隆重，就会失去聚落和“头家”自身的“面子”。村神庆典类似莫斯讲的“夸富宴”(potlach)，是以礼品换取威信的途径。[1]当地村民认为，得到“头家”的地位，意味着该村民将在未来的一年中得到好运，发财兴家。笔者的观察证明，“头家”是一种象征性的政治地位。之所以说它是“象征性的”，原因在于这种地位与威望仅在仪式中有效，不是政治现实中的“官位”。之所以说它是“政治地位”，原因在于它代表一种权力等级。竞争当“头家”的行为，可称为象征性的竞争。

社区认同的机制，是通过仪式的共同参与造成村人与村人之间合作，并通过仪式上的合作行为，界定社区内的人文关系。在溪村，所谓“社区”称为“公家”；所谓“个人”称为“私人”。仪式是公与私的辩证：它规定“私人”要获得“公家”的承认，需要道先为“公家”付出代价。同时还规定，“公家”有义务为“私人”提供社会进取的机会。

2. 宴会与网络

村神的庆典，不仅是社区认同感的创造与再创造，还是村落与外界创造联系的途径。从外表上看，道教仪式是祭仪的主要内容。但是走出村庙，我们可以发现整个社区的村神生日是，成为一个宴客的大天地。所宴请的人员，是村内、村外一大批日常与村民在社会—经济上有密切往来的人物。

从象征意义上讲，村民在庆典中向村神献祭的食品、科仪和戏剧，是酬谢神灵用的物品。但这些大量的实物与文娱，也用来请人。民间的俗语是，“一请神，二请人”，指的就是神人共用食品

① Marcel Mauss 1990, *The Gift*, Routledge, pp. 5—7。

与娱乐的现象。请神是为了祈求和答谢村神保佑，请人就是请亲戚朋友来参加村落宴会，联系人际的“感情”纽带。神诞的一个重要方面是人际关系网的建立。

神诞作为宴请仪式，可以透过两个层面加以考察：一是在村庙前举行的仪式和戏剧表演，作为对社区外的关系户的邀请式；二是神诞日在各家户中举行的宴会。在村庙前举行的仪式和戏剧表演，既是让本村人看的，也欢迎外村人来看热闹。① “看热闹”者有两类：邻村的好事者和通过婚姻和联谊形成的村外社会关系。在家户中举行的宴会可分为两类：1)“头家”的宴会；2)一般村民的宴会。“头家”的宴会最为大型，被宴请的对象包括本村的“堂/族亲”、干部、来自村外的姻亲、友人或同行。一般村民的宴会，不包括本村“堂亲”，而只包括姻亲、友人和同行。被宴请的人，也是村民们时常互相提供借贷、劳力帮助的人。

3. 神谱的象征

武雅士等人已经指出，中国民间信仰中的神系——祖先、神、和鬼——象征中国农民社会生活中的社会人群之划分，即族人、官员、异族人。② 这个观察，基本上反映了民间宗教的概貌，但并未全面对神谱的加以分析，而且并不注重地方化、宗教化的

① 田仲一成认为，中国农村的演剧活动与地缘和血缘群体的发展有关。在他看来，地缘群体的演剧，包括市场联村的演剧、超村的演剧和村落的演剧，血缘群体的演剧包括宗族的演剧、家族的演剧和家长私宴性的演剧六类。溪村存在村落和家族的演剧，市场、超村和私人演剧不存在。区域和村落家族间的联系和共同文化，主要通过道士和剧团的跨村活动创立。参见：田仲一成“中国地方剧的发展构造”，刊于《东洋文化》，1978(58)，第1—42页；《中国祭祀与演剧研究》，东京大学出版社1981年版。

② Arthur Wolf, 1974, “Gods, ghosts and ancestors”, in A. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford University Press, pp. 131—182。

神谱之研究。溪村法主公庆典所"请"来的神主要包括三类:天神(道教神祇)、地方神(法主公等)和天将。在仪式过程中,不同的神有不同的酬应仪式。道教科仪主要是用于请天神与天将,因天神是天将的,因此被迎为上宾。列席在村庙之内,天将则负责守门。大量的戏剧节目和献祭是为地方神设置的。

神谱象征一种等级:天神至高无上、地方神管理地方(村落和家族)、天将守护天神。更重要的是,这三等神灵代表一个民间象征中的"衙门"(政府)。天神是皇帝和侯,村神是地方官员,天将是"警察"。我们可以认为,安境之后,村庙成为一个象征的"国家"。汉人的仪式是民间交流的手段,它使凡人有可能与"皇帝"直接沟通。进一步说,神系所代表的"象征国家"(symbolic state)是村民借以表述自己的问题和需要的工具。

在献祭过程中,最常出现的行为是"祈福"和"还愿"。可见,村神庆典与农民表达个人和社区的需要与问题有关。在社区的角度看,所谓的"福"和"愿",便是社区生存的内在问题,或家族作为一个村落如何共同应对变迁的大环境—如经济变迁与福利制度改革—的问题。从个人和家户的角度看,它们则指人的"福气"与"运气"的问题。求神赋予人"福气"与"好运",表达了农民在变迁的环境中的不定感(uncertainty)。

4. 道士(法师)的角色

神诞庆典是集体性制度化的行为。虽然它可能随时代变化而转型,但是作为民间传统它与社区生活的关系是比较稳定的。如上所述,轮祭的习俗形成于陈氏家族的十一世,是家族地域化之后产生的仪式制度。到民国末年(1948 年),它仍然保留了明清时期的特点,1980 年以前,政府对村落组织加以改造,到八十年代,以自然村的形式划分村内聚落,使原来的轮祭范围产生内部转变,从三"房柱"(聚落)轮值制度变为四大自然村的轮值。虽

然有这一变化，复兴以后的“法主公诞辰”保留了传统的风格。

道士在民间仪式的传承中，起十分重要的作用。因为溪村并没有职业化的道士，所以每年的法主公主典，均是从安溪蓝溪流域的道士活动者中聘请人员。这一些道教神职人员是根据祖传的科仪书和经验记录安排仪式。“观灯做”，是这一区域道士拥有的祭神的祀典科仪简略版本。经由祖传的职业训练，道士保留了民间传统仪式中标准化的符号体系和仪式程式的制度，并在与农村社区的交流中，逐步将这些仪式知识传播到各社区中。溪村所聘用的道士，均分布在“下安溪”，在该村的通婚地域之内，所请来的剧团，也分布在同一区域。以此观之，通婚地域的存在，应是与一定宗教—文化区域对称、重叠。道士和民间剧团的科仪与剧目，可能是这一区域的文化特征。

不过，道士与社区的关系是交换性的：他们提供记录的文化传统，供社区使用，社区付给他们一定的回报。从这个意义上讲，他们的角色颇似民间剧场的表演者，他们的仪式正如民间神诞上表演的戏剧一样，是社区献祭给神的礼品，真正从财政和组织上创造社区仪式的，向神灵献上礼品的社区。

传统再造

对于近年民间宗教仪式的复兴，国内的解释可以分三类：1)认为民间仪式复兴是意识教育的松弛所致；2)认为民间信仰复兴是“迷信”的死灰复燃；3)认为它是因为民间宴客等“浪费”的习俗回潮。我认为，看待乡土传统的复兴，不能急于从意识形态角度加以批评，而应考察这些事物在社区文化体系中的作用，对其社会—文化意义有所理解，方可下结论。我们可以把目前民间仪式的复兴，称为“传统的再造”。也就是说，乡土的传统可以在新时期特定的状况下，被民间加以再创造，或恢复它们原来的意

义，使之扮演新的角色。实际上，改革以来，不仅社区仪式得以恢复，溪村的家族制度和通婚地域也复兴了。陈氏家族的祖祠经多年的筹备于1992年修复。目前陈氏族人正寻找历史材料，重写他们的《族谱》。这些活动均可称为“传统的再造”，具体地说，它们可称为一种寻找社区历史的行为，或民间再创造社区认同和区域联系的行为。

那么，为什么社区认同和区域联系会在新时期里被重新“发明”？我认为，这与我前一章所述的民间对个人一家户的私有经济体制的单一化产生的文化反应有关。改革以来，“公”的社会—经济基本衰落，从而导致乡村对社会联系和互助的缺失感。社区仪式所再现的实际上是明清时期公与私的家族经济的“公”的部分，在现代化过程中，这个“公”的部分表现为仪式上的合作配合，也表现为仪式中的传统社会关系的“共庆”。

12. 仪式领袖与象征权威

乡村的权力

费孝通教授在论述乡土中国的权力结构时，提到三个概念，即“横暴权力”、“同意权力”和“教化权力”。“横暴权力”概指利用暴力进行自上而下的不民主的、威吓性统治的力量；“同意权力”指在社会中经由默认、契约、退让而形成的力量；“教化权力”指通过文化的传承和传统的限制所造成的力量和社会支配。费教授进一步指出，中国传统的农业经济所生产的，不足于提供横暴型政治所需要的大量资源，因此封建帝王通常采用“无为而治”来平天下，让乡土社会自己用社区的契约和教化进行社会平衡，从而造成农村社会“长老统治”的局面。①

在民国以前，甚至之后，溪村基本上就是以“同意权力”和“长老统治”进行自主的社会平衡的。从社会的角度看，家族制度不止是地方社会组织和经济的基础，而且还是地方政治的结构。家族从血缘和地缘关系，规定人与人之间的义务和责任，调节长幼、男女、尊卑的等级。就目前的状况观之，以家族制度为基础的地方政治，仍然在起十分重要的作用。我在上面论述到的传统的再造，其中的主要内容自然是社区的自我更新，但也包含传统的权力观念与制度的复兴，只不过是后者基本上是在仪式和象征领域中表现出来的。

① 费孝通《乡土中国》，三联出版社 1985 年再版，第 60—70 页。

仪式领导人

目前，溪村与正规的政治权力——政府——的关系，是经由村委会和党支部实现的。村委会和党支部的任务是运用政府给予它们的政治地位，实行政府的政策并对社区进行组织控制。从表面上看，这两个机构好像是村里唯有的权力，其实在它们之外，还有另一个权力中心，即非正式的权力中心。为了理解民间非正式权力的形态与现状，我于1994年底至1995年初对溪村的“乡贤”进行重点访谈。依据这次调查，我们发现当地非正式权力的成长，与改革以来民间仪式的复兴有紧密的关系。

改革以前，溪村存在对保护地方利益的代理人的需求，但不存在成形的民间权威中心。当时(1950－1979)，村干部必须扮演双重角色，他们一方面是政府在社区的代理人，另一方面须得对社区的利益作出支持和姿态。例如，1961年，因为溪村一村民偷窃邻村的生产工具，引起两村矛盾，溪村的陈氏家族之一支与邻村发生冲突。村干部起先本着对政府政策的尊重，尽力调解。后来，调解无效，这些干部受族人的影响，认为是邻村人仗势欺负本家族，为了“保护本村的利益”，其中几位暗中形成一个暂时的领导权，卷入与邻村发生的械斗。

非正式权威中心从正式权威中心分化出来成为独立的政治力量，发生在改革以后。改革以来，家庭承包责任制的实施，削弱了五十年代创造出来的“集体”制度，社区对公益事业的需求，一时得不到满足。这一缺失感自八十年代后便从恢复旧的家族仪式、村庙、祠堂等行为中强烈地表现出来，非正式权威应运而生。八十年代中期，为了复建村庙龙镇宫，几位族老和家族中被认为“强人”的，被推举出来，形成领导村庙建设的团体。在陈氏家族的成员中，他们被尊重为替家族办理“公家事业”的人，一时造成

了民间的信任。村庙修成以后，他们又继续领导了传统仪式制度的复兴和改革，揉合传统和新的自然村制度，定立了村神庆典的捐款与轮值制。

1991 年，陈氏家族在族老和“族贤”的倡议下，决定修建 1967 年被烧毁的祠堂。原来领导村庙复建的团体，重新成立，变成“祖祠重建筹备委员会”。这个委员会虽不是一个正规的政治机构，但在组织上却十分严密，完整体现了民间政治组织的结构。它由三个层次组成。其中，第一层是家族中辈分最高的成员，是委员会的名誉领导；第二层的主要成员是曾任村干部并被承认有能力的“贤者”，是委员会的实际领导；第三层是家族各“房头”的代表，负责委员会与各家户的联系工作。委员会在 1991 年至 1994 年间完成两项重要的事务：陈氏宗祠的复建和宗祠落成典礼。在重建祖祠的项目中，委员会负责资金动员、风水的处理和建筑施工的组织；宗祠落成典礼中，它负责收集捐款、资金和仪式安排。

民间权威

从表面上看，上述的家族仪式领导者，似乎只是一种暂时性的机构，与所谓“权力”有区别。不过，我们应该看到，他们通过主持社区庙宇的建设和仪式，表现了民间权力的若干功能。首先，这些仪式领导者造成了“同意权力”和“教化权力”。他们在家族中起的作用，类似于编修族谱。《陈氏家谱》说：

“盖闻家之有谱，无异国之有史也者。所以重王章，正纲常，而为千古治国之原。谱也者，所以序长幼、别亲疏，而为百世齐家之本。”①

① 《教美陈氏家谱》之“序”，1912 年抄本，第 1 页。

根据这段文字,族谱有两大功能,其一是教化族人有关社会秩序(长幼、亲疏)的知识,二是造成族人之间和谐的关系,减少家族成员之间的不平等(齐家),前者就是一种教化力量,后者是"同意"力量。同样的,仪式领导人所做的工作,也具有这两方面的功能。如上所述,他们的主要工作是公共庙宇和仪式的组织。在组织过程中,他们并不把这两项事务强加给族人。相反,他们是被族人推举出来实现众人的愿望。因此,他们的权力是属于"同意"的结果,其权力施行反过来服务于社区内部的团结。

1991 年至 1992 年间的祖祠重建及 1994 年的祖祠落成庆典都是由祖祠重建委员会组织的。虽然这两件工程耗资数十万,但是大多数族人并不认为它们引起"浪费",而是给予全力支持。族人基本上形成一个共识,认为这两件事是全族的骄傲,对于保护家族的集体利益有好处。祖祠重建委员会受到族人的支持,主要是因为它表述了家族成员们所共有的愿望。这一愿望就是祖祠和家族庆典是家族的"共利"和团结的必需品。在祖祠落成庆典特刊里,这种共识得到明确的表现:

"……富丽堂皇的祖祠已屹立教美村东,象征吾族经济振兴,众志成城之风貌……为吾等愿者,族人光前裕后,休戚相关,音问相通,纪纲相扶,有无相济,出入相友,德业相劝,过失相规,强不凌弱,众不暴寡,大不欺小,和气周流,和睦友善,精诚团结……以振兴吾教美。"①

另一方面,仪式领导人对社会格局和关系起协调作用。在仪式的组织过程中,他们通过引用传统规范,对长幼、亲疏关系进行强化。例如,在 1994 年底举行的祖祠落成典礼中,辈份高的人被给予"首人"的称号,并在长达 24 小时的仪式中一直扮演首要

① 安溪教美陈氏祖祠重建委员会编《教美陈氏祖祠重建落成纪念》,1994 年版,第 2 页。

角色。仪式过程中，社会等级的差别得到强调。例如，落成典礼的一部分——祭祖仪式——基本上是由地方贵族参与，其他人的角色暗淡。念祭文者是一位最近成为处级干部的壮年人，司仪是镇干部，抱祖先牌位，依据家庭的财富、官位、教育程度选择。这些安排表现出非正式权威中心对社会等级的承认。

不过，仪式同时具有均衡的力量。村庙、祠堂和每年举行的公共仪式，其资助直接来自族人的捐献。捐献的多寡，名义上是自愿的行为。但是，实际上，社会地位高和经济状况好的人，其所捐献的数额往往大大多于一般的村民。这意味着，为了维护他们的地位，社会地位高的人必须为社区付出一定的奉献，而经济状况好的人，为了"面子"(社会地位)也必须付出代价。这样做的结果，是在不平等的人之间建立一种平等的交换关系：上等人出钱买"面子"。

如果我们把仪式领导人看成是"民间权威"(popular authorities)的话，那么我们也可以说他们的权威之特点与韦伯(Max Weber)所讲的科层化的权威有很大区别。他们的权威不来自官方的任命，而是来自传统文化的规范及对"能人"的形象建造。换言之，传统文化赋予他们社区的"同意权力"和"教化权力"，使他们为了社区利益施展各种政治的本领。所以，在溪村，人们经常把他们的仪式领导人与个别没有威信的村干部加以比较。他们说，祠堂重建和公共仪式活动的领导人与贪图个人利益的官员不同，他们完全是为"公家"在做事，因而值得信任，也最有威信。

这个说法自然是一种"社区中心论"，它的意思是，替本家族社区服务者才是好"领导"。作为超家族社区的国家的代理人，村干部的处境显然十分为难。他们所做的，包括征地、征税、征各种基金、人口控制，是对家族社区以外的社会负责，其对社区的益处不甚容易可见。民间的"头人"也做许多"征收"的事情，如征收

村庙、祠堂所需要的资金，而且数额达几十万①，但是民间的怨言很少。因为他们征来的资金全都立刻用到直接可见的家族公事上，所以村民不把他们的行为等同于“征收”，而是把它看成一种社区资源的总动员。

社会角色

民间权威中心的形成，不是偶然的，它有历史和社会的必然。从历史的角度观之，民间权威中心的起源（或复兴），是对现代国家政权向地方社会渗透的文化反应（cultural response）。从社会角度看，民间权威中心在地方社会中扮演着不可缺失的中介（medium）角色。

首先，民间权威填补了正规的权威中心和社区中的家户之间的空间，是表述家族中家户的共同利益的渠道。家族中的家户的利益包含两个部分：个别的家的私利和所有的家合起来的公利。传统上，家的公利是经由家族表述（articulate）出来的，因为正规的权力机构只在县以上的层次存在，所以家的公利与封建政府没有大的关联。所谓“公民社会”的建立，其目标是使家的公利与国的公利完全结合起来。为了达到这一目的，现代政府力图将其施政网络下放到乡村。不过，由于家的公利与国的公利之间的差异很难消除，因此现代正规权威中心与民间的隔阂仍未解除。民间权威中心在改革以来的出现，很大程度上表明这个隔阂的存在。

民间权威生长在地方“草根社会”，他们对这种社会的需求和政治反应十分敏感，并且他们的利益与“草根社会”一致，表述

① 祠堂重建总共用去二十余万人民币。捐献多者，在公布的“芳名录”中名列前茅，但在仪式的组织和过程中不占主要角色。

问题的方式无异，从而易于被接受为地方利益的代言人。在家族社区内部，他们几乎可以说是“公众意见”的传播媒介。例如，溪村陈氏家族的公利意识（如族产意识和公共仪式）都是他们代为表述的。溪村人说，想当一个被大家信任和尊重的人，必须“会讲话”。所谓“会讲话”指的是把自己的言行，与社区所需要解决的问题结合的能力。民间权威所组织的家族事务与仪式实际上就是一种传达方式，其所传达的是家族内部的“公众意见”。

其次，民间权威是历史与现代的中介。到过溪村的人一定会发现，那些被村民尊为公众所信任的人，有的是老人，更多是了解族老心态并愿替他们说话的人。这种密切的关系不是偶然的表现，它说明民间权威与传统的传播者——老人——之间有互相支持的关系。我访问了备受尊重的祖祠重建委员会执行主任，他多次说明，他所做的一切都是因为“老人家”有这样或那样的需要才做的。当然，其中最强烈的一个需要，就是重建家族原有的公共设施——如祠堂——和制度。他说，这样做才不会让外村人看不起，而且有益于家族未来的财运和官运。

民间权威所赖以生存的空间是家族对自身的历史和传统的延续的需要。陈氏家族的成员对自己的家族史有全面了解者不多，但是他们对于历史的主要轮廓是清楚的。他们都知道，自己的社群原来只是几个小小的家庭，后来由于祖先的努力，变成一个拥有六百亩良田的社区。对于目前正在发生的社会经济变化对自己家族的未来的影响，溪村人没有拥有足够的知识。许多人很努力地工作，但很少人认为他们了解这样的辛劳是否会给子孙带来永远的好运。除了向神和祖先祈求保佑之外，他们还诉诸家族集体，试图从家族的整体命运中掌握个人命运。他们希望族谱上所记载的和老人讲的家族发达史是真实的，同时能够成为自己的未来。

可以说，民间权威的兴起，充分反映了变迁的社区中人们寻

求历史的稳定感和命运的解说的心态。所以，我们可以发现被我们称为“民间权威”的人，往往对家族史有充分的认识。十年来，他们为寻找家族的起源地跑遍乐闽南地区，他们主持《家先谱》和族谱材料的收集。为了使家族的命运有一个保障，他们广问风水先生如何复建祖祠并使之符合族人的利益。他们还表现出是仪式制度的复古者。如何按古例做仪式，被认为会直接影响族人的命运。所以，这些家族的头人常去请教名声好、法力强的宗教专家（当地称为“法师”），请他们主持各种仪式，为家族驱邪祈福。

显然，非正式权威的出现填补了某种政治空白。对这一空白的出现，黄宗智（Philip Huang）先生有一段相当精辟的论述。他说：

“1978年后的改革对国家政权和农民之间的关系的影响，要依据这些情况来理解。今天生产队长的权力，只剩下集体农业时代的一枝半叶。从这个角度看，国家政权的触角已从每家每户向上抽回。同时，自由市场经济和农民家庭决策的部分恢复，也显示了国家权力的横向受缩。

另一方面，解放后的集体化曾为自然村落造就了一种新的组织机构，而现在包产到户削弱了这种村社组织。在某种程度上，农民家庭现在离群孤立，一个个单独地站在国家权力机构的面前。解放前的同族集团和解放后的集体组织都大大衰微了。随着新的社会经济变化，国家政权和农民的关系将成为何种状况，至今还来见分晓。”①

① 黄宗智《长江三角洲的小农家庭和乡村发展》，中华书局1992年版，第322页。

象征的权威

民间信仰在近年的复兴，部分原因与民间权威的兴起雷同。同中国民间的许多神祇一样，[1]溪村陈氏家族的村族神"法主公"被当地人民视为精神上的权威，他没有封建帝国的封号，原来是一个道士，但是因为法力颇大，因此被奉为地方神。所谓"地方神"，指的就是一个社区的超自然的权力。它与真正的政治权力有很大差别，政治权力是现实的，而"法主公"是象征的；政治权力是现时代的，而"法主公"是历史的过去；政治权力是高高在上的，而"法主公"根植在社区，与人民十分接近，实为人创造来为人服务的偶像。民间仪式是联系人与"神权"的途径。正如马丁所说，汉人民间仪式实际上是一种交流模式，它类似于臣向皇帝上书，百姓向官员汇报情况的行为。[2]进一步说，民间仪式是一种学习的游戏，它教人如何与有权人交流，如何通过一定的谋略限制有权人的力量。

对于改革以来民间信仰和仪式的复兴，有许多不同的解释。有的人认为，民间"迷信"的复兴，是因为政府意识形态控制的削弱引起的。[3] 有的人则认为，这是政府新的文化政策所造成的结果。[4]在溪村，民间宗教的复兴与这两个因素有关，但更重要的是反映了民间对象征的权威和与之交流的办法的新追求。拜神

---

① 参见：Stephan Feuchtwang, 1993, "Historical metaphor: A study of religious representation of authority", Man, 1993(1).

② Emily Ahern, 1981, *Chinese Ritual and Politics*, Cambridge University Press, p. 92.

③ 如周英"封建迷信与群众文化"，刊于《群众文化》，1988(5)。

④ 如：Helen Siu, 1989, "Recycling rituals", in Perry Link et al eds., *Unofficial China*, Westview Press, pp. 121—137.

的活动，是家族社区意识与制度再创造的行为，同时也是人们尊神为“神”，向神谈论自己的问题的行为。被重新塑造以后，神成为全家族社区共有的象征权威偶像，在人们的想像中，俨然成为替民作主的“官”。自然地，村民向“法主公”解说的问题，有的是个人和家庭的私事（如生产、经商、婚姻决策），有的是家族的公事（如祠堂何时建设）。不过，无论是私事还是公事，村民所表述的问题全与社区的成员有关。

村民同神之间的交流，主要通过两种途径。一般而言，当一个村民碰到小问题的时候，他到村神面前燃香，用口述方式道出自己的问题并请求村神给予解决问题的指示，然后通过抽签占卜了解神的意向。当问题较严重时，他就请神童（当地称“童乩”）跳神，由“法师”帮助，让神灵附身在神童身上，通过神童的嘴说出神的意见。如果村民认为神灵验，他就会在适当的时机备好礼品酬谢它，村神的诞辰庆典就是一个最合适的机会。在这方面，村里的仪式领导人的角色，在于组织人力为村神建造一个好的“府衙”（村庙），替村民选择好的道士和仪式，在每年的村神诞生日给神予合适的招待。

作为一个假想的权威，村神“法主公”以假想的方式替他在社区中的信徒作出决策，提供问题的咨询服务。虽然他不是一个现代的心理医生，但是他所扮演的角色几乎与心理医生是一样的。这是因为，在人们的眼里，他可以让人们消除焦虑、烦恼和不安。当然，说他是心理医生不一定合适，因为他解决的问题不止是个人的，还是社会的，或者说是由于社会原因造成的个人不安。研究文化变迁的人类学家已经指出，变迁可能导致原来的文化体系、社会结构和社会关系的破坏，并进一步引起社会中的个人采用幻想的形式对之作出反应。我们不能说溪村人痛恨变迁，不过应该承认改革以来的现代化造成了当地社区与外界的巨大反差。都市化的发展，使溪村相形之下成为一个社会的边缘社

区；不断从县城延伸到农村的高楼、公路和工厂，不仅侵蚀了农田，而且其所代表的文化渗透了年轻家族成员的内心；社会经济的竞争性的加强，更给村民带来振动和不安。这些因素，加上近年集体力量的衰落，导致民间无力感的生长。复兴中的旧信仰和仪式，就是民间对这些变迁的意见表述。神给予人一种历史的延续感和稳定感，也给予人把握未来的幻梦。

结　论

在上面的十二章里，我以一个社区历史的叙述架构描述了溪村（或福建省安溪县溪村）的家族组织与社会过程。介绍了社区的简要背景之后，我从明代（公元1368年）为起始点进入了数百年来陈氏家族在溪村的发展史。书中的第二至第五章，写的是关于明清时期陈氏家族的产生、独立、分化的过程，同时反映了这个家族在内部结构、对外联系、地方制度等方面的基本特点。虽然这些章节是关于一个家族的过去的状况，但是它们对目前溪村家族的组织仍有说明意义。第六至第七章，写的是民国时期陈氏家族所经历的外来冲击，它们体现新建的现代国家和政府如何试图在制度、政权和文化诸方面对家族社区加以改造，或具体地说本世纪以来形成的社会一文化控制模式如何进入原来相当独立的村落。第八章通过描述解放以来在不同的意识形态和政治运动影响下对民间社会一文化所作的改造。阐述陈氏家族多年来在大社会环境中的遭遇。最后四章全与改革（1978年）以来的政治经济环境与家族社区现状有关，主要内容解说近年来传统复兴的形式、表现与原因。

我们不可否认溪村陈氏家族仅是中国无数的家族和家族村落的一个特别的个案。先不说广大的少数民族人口和地区，即使在中国汉人社会也存在不同的区系类别。在不同的地区，生态、地理、人文传统和区域内部社会经济结构与功能的不同，塑造了

不同类型的家族社区。光是单姓村与多姓村之间，所存在的差异就十分巨大，不用说有多少种类的单姓与多姓村了。从严格意义上讲，溪村的调查研究绝对不是一个所谓的“典型调查”。不过，如果我们把溪村看成中国社会的一个小角落，并通过窥视这个小角落的社会生活史，那么我们就可以意识到虽然溪村的故事虽不是一部“中国通史”，却说明了中国社会与人民的社会习俗中的若干重要层面。我们在这个结语中不妨把这些层面加以概括，以便理解它们的意义。

家族社区的社会—文化组合

研究汉人家族的学者容易产生两种解释倾向，一种是把家族看成是以血缘为中心的封闭性、具有现实的社会—经济功能的体系，另一种是把家族看成是家庭之上的“虚体”或纯粹的意识形态和认同感。持前一种看法的学者（如 Maurice Freedman）往往可以看到家族制度的两个层面，即较为具有“实体”意义的社会—经济组织的层面和仪式—意识形态的层面，但是倾向于把仪式—意识形态视为社会—经济组织的精神支持体系。①持后一种看法的学者则通常把家族看成是相当于“象征的社区”（symbolic communities）的东西，主张带有社会——经济组织作用的单位是家庭（如 Myron Cohen）②，而家族是通过仪式将不

① 如：Maurice Freedman，1970，“Ritual aspects of Chinese Kinship and marriage”，in Freedman ed.，*Family and Kinship in Chinese Society*，Stanford University Press，pp. 163—187；Emily Ahern，1973，*The Cult of the Dead in a Chinese Village*，Stanford University Press.

② 参见：Myron Cohen 1978，“Developmental process in the Chinese domestic group”，in Wolf ed.，*Studies in Chinese Society*，Stanford University Press，183—199.

同的家庭联合成一个有统一认同的象征性共同体。[1]溪村的家族调查给予我们两点认识，其一，家族虽然包含"象征的社区"的成分，但是它不仅是"象征的现实"，而且是社会—经济组织的现实；其二，象征的现实和社会—经济组织的现实之间的关系，不是其中一个层面决定另一个层面，而是互相包容、形成一个复合整体。

从明清时期溪村陈氏家族的形成与发展，我们发现一个规律。随着人口的扩大，家族内部不断出现裂变和房支聚落的分立状况，并导致"公"与"私"的相对观念的发展。如果我们把"公"和"私"对立起来看的话，那么我们便会得出一个结论，亦即"公"就是我们所指的家族社区，而"私"就是家庭，并且两者的"功能"是不同的。家族作为一个"公"的单位拥有一定的公田和公共场所（如村庙和祖祠），这些"公产"的用途似乎仅是象征性的，因为公田的产品不是用于家族中个人的消费，而是用于村神和祭祖的仪式。[2]相比之下，"私"的产业似乎较为实用，对维护家户的生存有重要作用。这样的比较支持了那种认为家族只是"象征社区"，而家庭才是社会—经济实体的看法。

其实，"公"与"私"、家族与家庭、象征与社会—经济的对立观，是学者从家族外部强加给家族的观念，对于生活在具体的社区中的一般人民而言，它们的关系是整体之内不同方面的关系。对于溪村人来说，"公"的东西不仅可以是家族社区及其共有物，而且还包括比家族小的房支和比家族大的族外社会（如通婚、贸易和文化活动区域）。家庭、房支、家族和区域这几个不同层次的

① 参见陈奕麟"重新思考 Lineage Theory 与中国社会"一文的学术回顾，刊于《汉学研究》，1984，2(2)：403—445.

② Franz Scurmann 就持这种看法，参见：Franz Schurmann，1956，"Traditional property concepts in China". *Far Eastern Quarterly*，15(4).

社会空间单位，都兼有社会—经济现实和象征现实两面。

在溪村，人们无法想像一个只有“生产”没有仪式的家庭的存在，同样地无法想像只有仪式而无社会—经济实用价值的房支、家族和区域。对他们而言，房支是同宗的“堂亲”和邻里团体，它组合若干个家庭对家族负责从事公田的轮耕、仪式的参与，对个别家庭负责提供一定的社会—经济互助和交流的资源。家族通过仪式和地方自卫措施划定“族人”与“他人”之间的界限，通过建立一定的内部关系指明家族成员的义务与权利，并且通过一定的“外交手段”达到保护族人利益、为族人提供外来人文资源和社会—经济资源等目的。换言之，从象征的角度看，家族是一种仪式的合作体和社区认同的符号；从社会的角度看，家族代表一种社区的组织形式；从经济的角度看，家族代表一种生产和交流单位与媒介。并且，从生活在社区中的一般人民的角度看，这三者是不可划分的，它们同是生活的流程中的组成部分。

家族与国家相关性之变化

在本世纪以前，家族的存在不只是一般人民的存在不可缺失的条件，而且还为不同的封建帝王和地方权贵所接受。韦伯在论述中国传统社会组织和权力结构的时候认为，村落是一种离旧政府的功能甚遥远的自治单位。正规的政权在村落里并不施行任何控制，它把自己的社会监察功能让给村庙、地方名人、家族的族老。村庙或祠堂拥有地产，它们不只是一种公共的场所，还是村落内部解决纠纷与协调内部关系的“执法”处。主持非正式的行政的，是个家户的家长，他们与村中的地方权威联合起来，组成地方自治的人员。政府没有派遣自己的警察和官员管理

村落，而是承认地方自治的合法性。[1]福建地区的家族社会史研究，[2] 基本上证实韦伯的观点。明清时期，政府和民间有一个共识，即"国有定法，家有定法"，而且对于家族本身而言家的定法是人们首先必须诉诸的，在家法之后才有国法。在民间推行宗法制度的行为，当然是政府控制社会的手段。不过，它的结果是民间社会的高度自治化。

家族和国家之间的这种微妙关系，在民国成立以后发生了若干重要的变化。溪村的材料证明，民国以来正式的政权抛弃了村落社会自治的政策，并且积极在村落社会推行政府权力、政治经济和意识形态。为了减弱家族这社会中的力量和自主权，政府把不同的家族合而治之，造成多姓同处的村落；进而又试图将原来的族房长势力转化为"保甲"官员，服务于政府。与此同时，为了使"大社会"(国家)进入地方社会，政府推出一系列的乡村社会、经济、文化的改造运动。在民国时期，商业化和公学对传统交换模式和私塾教育的取代运动，以及各种反对"迷信"的运动，顿时成为乡村改造的时尚。由于这些运动具有不彻底性，所以给传统的地方文化和社会形态留下了很大的生存空间。不过，自此以后，"官"和作为大社会的"公"的意识，便逐步在乡村立足，使正规的国家政权在社会基础找到代理的媒介。在类似溪村的村落里，出现了两种权威中心并村的局面。

家族社区与国家的关系的变化[3]，不是一种偶然的现象，它

---

① Max Weber, 1951, *The Religion of China*, The Free Press, pp. 91—94.

② 参见陈支平《近500年来福建的家族社会与文化》，上海三联书店1991年版，第75至92页。

③ 关于家族与国家的矛盾，孙中山有一段话颇有参考价值。他说："中国人最崇拜的是家族主义和宗族主义，没有国家主义，外国旁观的人说中国是一盘散沙，这个原因在什么地方呢？就是因为一般人民只有家族主义和宗族主义，而没有国族主义。"参见《孙中山全集》，人民出版社1981年版，第617页。

体现了本世纪以来中国实施"规划的社会变迁"的政治特点。从意识形态的角度看，改造乡村社会的传统家族和习俗的目标，在于用现代性取代传统性。在表面上，这种作法似乎是理所当然的，但是如果我们加以深入的考察就会发现所谓的"现代性"实质上与国家形态的转变有关。吉尔耐在论述近代文化变迁的过程时指出，社区社会原有的文化形态是社区自身组织的独立性，其在社会再生产方面的表现是人与人关系的面对面特点和教育的非正式系性。近代以来提倡的文化的全民化，其所服务的对象是工业化之后的民族—国家；对社区社会组织的否定，同样服务于新的国家形态。①假使我们能够同意传统的社区（如家族社区）是具有现实功能的社区的话，那么我们也可以依据安德森（Benedict Anderson）的界定把民族—国家称为一种超地方的"想象性社区"（imagined community）。②进一步说，汉人家族从与封建帝国的兼容到受新政的否定之过程，反映的不是别的而是"想象性的社区"取代现实的地方社区的政治过程。用吉登斯的话说，这一过程就是民族—国家建立对社会的监控（surveillance）的过程。③

家族社区复兴的现状与社会原因

在很大意义上，把家族与新国家对立起来的观念在改革以前的三十几年在"左"的意识形态领域和政策中继续占相当主导的地位，家族被列为与封建国家及其神权相等同的旧社会遗存

① Ernest Gellner, 1983, *Nations and Nationalism*, Blackwell, pp. 8—35.

② Benedict Anderson, 1983, *The Imagined Community*, Verso, pp. 37—46.

③ Anthony Giddens, 1985, *The Nation-state and Violence*, Polity, pp. 41—49.

加以“革命”。正如孔迈隆最近所指出的，在一个新政权成立以后，它便需要对文化进行重建。一方面，它自然需要建设与以前不同的文化来证实新国家的合法和合理性(legitimacy)；另一方面，为了达到这一目标，它必需把构造一个与新社会相形之下无比落后的社会形象。从而，农民所习惯的旧生活方式、社会形态和文化被当成“落后”的表现，家族和社区的宗教仪式(如祭祀祖先的习俗)成为旧的事物的典型代表。①时至今日，我们仍然看到这种新旧对立观在理论界的影响。

不必讳言，虽然新旧对立的观点在政治上有很大的实用价值，但是它很难经得起经验研究的考验。假使新旧对立观的假设成立的话，那么社会发展到如今的阶段像家族这种旧事物一定是已经被消失了。②值得注意的是，在中国农村做过调查的学者都会发现，家族社会与文化在许多地方不仅没有消失，而且还在近年来呈现出复兴的势头。③在不同的地区，家族复兴的力度不同，同时原因也不同。例如，在经济发展较后进的地区，家族的复兴可能与集体观念的延续有关。在乡镇企业发展较快的地区，家族可能成为资金、人员动员的渠道。我对溪村的调查表明，家族复兴已经相当系统化的表现，并且具有深刻的社会根源，值得我们加以分析。

从表层看，家族的复兴似乎只是在民间的仪式的领域中出

① Myron Cohen, 1993, “Cultural and political inventions in modern China: The case of the Chinese ‘peasant’”, *Daedalus*, 122(2), pp. 151—170.

② Sulamith 和 Jack Potter 对广东农村的调查发现即使在改革以前(1949—1978)，家族力量也存在，并与新的“集体”呈微妙的互相渗透的关系。见：Potters, 1990, *China's Peasants: The Anthropology of a Revolution*, Cambridge University Press, pp. 251—269.

③ 证实这一点的不仅有我的溪村研究，还有上海复旦大学对十五个家族村的调查。见：王沪宁《当代中国村落家族文化》，上海人民出版社 1991 年版。

现。平时，溪村的生产和消费基本上是以家户为单位进行的，由于旧的公田在“土地改革运动”中被分解，家族内部的轮作方式已经不复存在。相比之下，当村落和家族的节庆到来时，家族的内聚力便充分得到展示。家族是否已经从过去的社会—经济和仪式团体的单位转化为纯粹的仪式团体？我的观察表明，溪村家族的确在仪式中扮演重要的组织角色，不过，它在仪式之外的实践中也起重要的作用。首先，由于“家庭生产责任制”的实行，导致了五十年代创造的“集体”的衰落，民间在经济和社会互助方面的合作产生一定的缺失，从而出现了对团体的新需要。例如，在农业生产中，哪些人合用一头耕牛，成了一个问题，其最后的解决办法就是同房份或形成传统的“堂亲”关系的人可以联合起来使用同一头耕牛。再如，某个村民需要盖房，但是资金不足，只好向“堂亲”和“亲戚”借。又如，家庭出现生、老、病、死、婚等事项，谁来一起想办法处理，自然就去寻找族人和通婚圈内的族亲来帮忙。所以说，家族的合作和互助的功能显然无法抛弃。

其次，家族仪式表面上虽然只是起操演家族一体性的象征作用，但是它们却也不缺少现实的社会功用。在第十一章，我具体考察了一起村神的庆典。依照传统，溪村村神的圣诞采用轮值制。神诞的轮祭单位揉合了家族的聚落单位和“自然村”的单位，轮到主持祭仪的房支，不只要出资金和力量来办节庆，还要利用这个机会宴客。轮祭制度的作用一方面在于家族的内部合作，另一方面在于维持家族的社会联系。此外，如果我们把溪村的神诞放到家族外的大区域去考察的话，就会发现它在维系与陈氏家族的通婚地域相重合的文化区的内部联系起很大作用。村神圣诞是地方剧团和道士活动的集中时间。在神诞仪式中，家族付一定的资金请剧团和道士来表演戏剧和科仪。剧团和道士和家族形成交换关系，他们为家族提供地方文化，而家族在财政上对他们的生存提供支持。这种关系看似经济关系，但是它对于维护区

域的内在网络和文化有莫大的帮助。

最后，在调查中我们发现，家族社区和文化的复兴还与民间实际生活问题的表述、交流模式以及草根式的权威力量的再生有关。从家族仪式观之，可以发现目前复兴的民间信仰（神和祖先）在一定意义上代表一种接近于一般人民的“上级”，村庙和祖祠象征接近于一般人民的“官府”。在仪式过程中，人与神或祖先形成一种交流关系，①人向象征的“上级”表述他们在现实生活中碰到的难题，后者给予象征的解决和帮助并从而获得其崇拜者的回报（献祭的物品和戏剧演出的娱乐）。人与神和祖先之间的媒介，包括献祭品、香火、占卜用具及其解释系统、道士等。同时，还包括近年来形成一定势力的家族仪式的领导人。在第十二章，我分析了这些仪式领导人的社会角色。不难发现，他们经过操纵家族仪式，造成一种“为族人作主”的形象，赋予自身一定的威信，从而达到家族内部社会平衡和教化的效果。在目前的状况下，溪村陈氏家族给予这些仪式领导人充分的信任，认为他们是有能力为家族的“公家”做事的人。我们可以把他们界定为村落的非正式权威，以便把他们与正式的村落权威中心（村政府）区分开来。虽然仪式领导人与神有区别，但是就他们存在的模式而言，可以说两者有些类似，因为他们是在民间需要一定的公众意见的表述方式的状态下被推上社区政治舞台的。

社区过程中社会力量与历史的角色

如何看待我们在本书中所途述的历史？我们在书中采用一种学术论述的架构，试图对历史作出具有客观性的评论。对于作

① 此观点的具体阐述，见：Emily Ahern，1981，*Chinese Ritual and Politics*，Cambridge University Press.

者来说，溪村的历史的客观性表现在它的两面性，一方面这个家族社区的历史是社会群体的人口、社会关系和经济再生产的过程，是家族不断自我生命的延存的过程，另一方面同一个历史表现了不同社会力量(social forces)互动并成为一个共存体的过程，它是一部关于社会力量在同一过程中各显神通、互相冲突和兼容的历史。这两个不同方面的揉合成便是我们常说的"人创造历史"的故事。

可是，在做完这个评说之后，我们不可避免地应该正视一个我们往往更愿意加以忽略的问题。这就是，如果对我们社会科学研究而言历史就是这种"客观的过程"的话，那么卷入历史过程本身的社区成员和对社区有各种影响的社会力量如何看待历史？他们采用同样的角度，或完全不同的观察？从知识社会学的角度看，我们社会科学工作者心目中的"过去"不能完全避开社会实践的约束，不过，同对相对真理的追求，我们至少可以在一定的程序上使自己与社会实践形成某种距离。费孝通教授在谈到社会人类学的研究方法的时候，指出我们研究社会的人既要"走的进"社会，又要训练自己"出得来"社会，① 所谓"出得来"就是这种距离感的形成。对于社会中的历史过程的主体来说，情形就大不一样了，无论是对于哪一种社会力量，历史都是他们生活的不可分割的部分，或就是他们的生活。

我们研究的对象溪村人，远比我们要早开始写自己的历史。作为社区历史的创造者，他们的历史有远比我们多样的表述方式。我们可以把社区中存在的历史形式分为几类：1. 社会实践行为的历史习惯性方式；2. 象征和仪式所造成的社会性记忆；3. 通过文字记载的本土社区史；4. 口头传统。习惯性方式包括生产和人口再生产的实践规律，虽是现时代的生活的一部分，但由于与

① 费孝通《人的研究在中国》，天津人民出版社 1993 年版，第 15 页。

历史上形成的生活习惯藕断丝连，所以表现了社区中的主体对“过去”的表象。象征行为或仪式在现时代的社区中具有社会功能，但这种功能的效果主要是通过仪式对传统再展示而产生的，因此表演的是社区的过去的历史延续。文字记载的本土社区史，采用族谱、家先谱等形式，是对在本社区中生活过的人加以记录，是最直观的当地人的历史。口头传统，如“法主公”的传说，是对社区和家庭的过去的回忆，同样充满历史的意味。

我们把这些无言和有言的历史全当成复原社区史的资料，而溪村人对这些资料的态度与我们不同。这些不同的历史可以与我们的衣、食、住、行无关，但是对溪村人而言没有它们生活便没有色彩。历史对我来说是历史，而对他们来说是有感情色彩的“纪念”(commemoration)，而“纪念”是他们的认同、自我定义、对社会的看法和行动的一部分。通过“纪念”，他们同时也影射未来，并为未来作出努力。

卷入社区史的历程的社会力量，还有控制社区的国家及其代理人。和我们这些社会研究者一样，他们是站在“外人”的立场上看问题的。不过，由于这一社会力量有意干预社区的社会和生活，所以它对社区的过去和现在的观察也具有“感情色彩”和价值判断。本世纪的大部分时期，国家作为一个制度化的社会力量，常把社区文化的“记忆”的各种形式归结为“落后”的表现。正如吉登斯所言：“所有的国家在进行思维控制时，都用不同的方式去发明历史，因为对过去的解释提供了对未来发展的预言。”①在急于现代化的国家中，“历史的发明”更是一种有效的手段，对历史的“反思”可以成为改造社会的工具。把家族、仪式看成“落后”的表现，是一种“历史的反思”，其目的在于构造所谓的“现代”，而所谓的“现代”实质上是一种新的权力结构。

① Anthony Giddens, 1985, *The Nation-State and Violence*, Polity, p. 211.

作为人文社会科学一部分的社区史，并无法完全摆脱这两种互动中的社会力量的影响。不过，在结束本书以前，我们似乎可以试问，如果我们想创造一个“出得来”的学术论述的架构，那么这个架构应是什么样的？我们是否还应“漂浮”在不同的社会力量之间，还是该作出主动的价值判断？

附录 1:关于陈氏家族前十世的族谱记载

前三世

一世开基始祖讳敦仁字公爱号义卿,娶妣郑氏,生男有二,长曰惟安,次曰惟贵。自公以来几数百年矣,生卒年月不能尽传之也,墓在本乡土名后路坐东向西,祭墓八月初四日。公生于洪武十年七月十四日午时,卒于正统十三年正月初二日巳时。妣生于洪武十三年正月十五日寅时,卒景泰二年正月初三日申时。

二世祖伯讳惟安,乃义卿公之长子也。少以勇力著名,身长九尺,腰围五尺,日食米一斗、肉十斤,远近皆不能以力相竞者。后有司荐为力士,从征有军功之职,其后每战每胜,一日十功。永乐二年(公元一四零四年)六月十二日杨元帅为之奏主封为总兵,旋即阵亡无传。

二世祖讳惟贵字传富,乃义卿公之次子也。娶妣柯氏,生男有二,长曰佛祖,次曰良子。公妣之生卒年月失记不知墓在光德里江西后山坐壬向丙兼子午,号为"金校椅",祭墓八月初四日。

三世祖伯讳佛祖,乃惟贵公之长子也。娶妣李氏,仅生二女,长配沟林王家,次配西街林家。公之生卒年月不知,墓在本里埔寻许家路官路上,坐乙向辛无辰戌。

三世祖讳良子字伯眸,乃惟贵公之次子也。娶妣晋江郑店李氏,生男有三,长曰祖荣,次曰乌治,三曰三郎,女二俱配在埔寻黄家。自义卿公以来至良子公三世矣,皇天不□长故无传一代,而惟安伯以长无传至二代,佛祖伯又以长无传三世以来,皆是以二传二而集身承祧矣至良子公生三子,两子在家分作长二,三即移居温州。自是而宗支蕃衍,墓祭传焉葬在本里炭坑内大乾仑坐

亥向巳兼壬丙，祭墓八月初四日。

长房宗支

四世祖讳显达字祖荣，乃良子公之长子也。娶妣欧氏，生男一讳渊，女一讳玄，配在坊里黄家。公之生卒妣之生卒年月俱不知，墓在本处后格，坐北向南回龙顾，祖形妣与乌治妣合葬在祖宇左畔后井龙边园内坐东向西。

五世祖讳渊号明元，乃祖荣公之子也。生于弘治甲寅年四月初十日，寅时娶妣龚氏生于弘治丙辰年五月十九日申时。生男有五，长曰添赐，次曰昭三，三曰三娘，四曰养，五曰成。公卒于嘉靖丁未年五月二十六日申时，妣卒于年三月二十八日酉时。合葬在后格坐癸向丁回龙顾祖形在祖荣公之坟臂也。

长房三宗支

六世祖讳三娘号守贞，乃明元公之三子也。生于正德丙子年五月二十日子时，娶妣张氏生子壬申年□月二日辰时。生男有四，长曰天，次曰日，三曰永，四曰国治，女三，长曰陆，次曰杉，三曰尾，长配依仁白石吴家，次配光得里田家，三配南安溪尾叶家。公卒于□年八月初十日酉时妣卒于□年三月初十日寅时公墓在本里安口田埔，坐艮向坤，妣墓在后格。

七世祖伯弘道公移居感化里湖头

弘远公移居南安县梅花岭外

弘治公俱移南安

三房二

七世祖讳日字弘新号心石，乃守贞公之次子也。生于庚申年十月二十九日酉时，娶妣南安天坑头周氏，生于辛未年二月十一日巳时。生男有二，长曰一瑛，次曰一聪，女一青治配南安陈庄埔

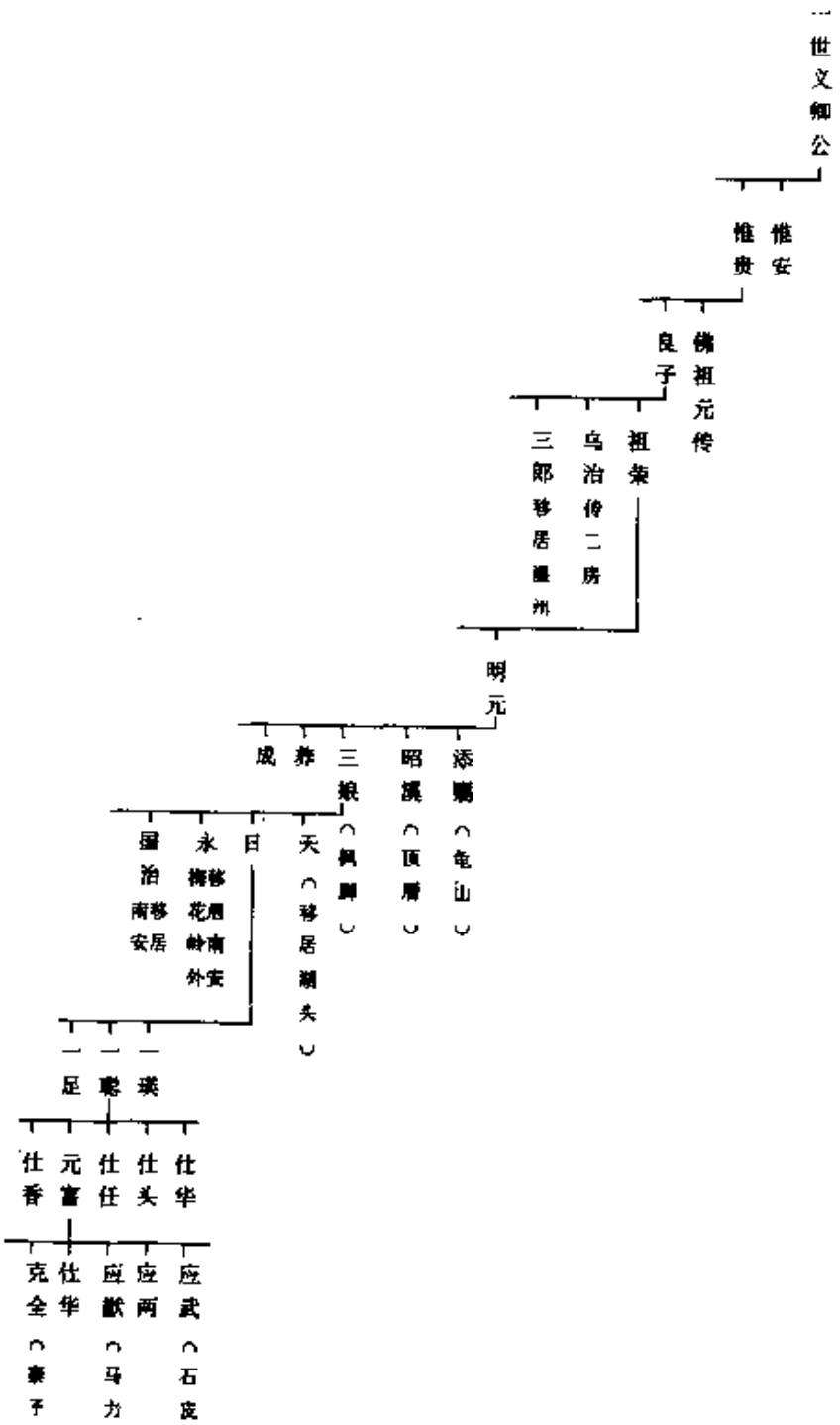
梁家。继娶妣吕氏，生于庚午年七月初七日酉时。生男一足，女尾治配依仁里连坑周家。公卒于壬申年十一月十九日子时，妣卒于甲辰年闰年九月十二日卯时，合葬墓在本乡湖后石上，坐东向西，吕妣卒于丁丑年十月二十四日巳时，葬在安狗田埔，墓手坐东向西。

八世祖讳一聪字有睿号明哲，乃心石公之次子也。生于乙亥年正月二十九日午时，娶妣依仁里连坑周氏，生于乙亥年十二月初三日巳时。生男有五，长曰仕华，次曰仕显，三曰仕任，四曰仕卿，五曰仕香，女一亥治，配本里法石张。继娶廖氏，生庚子年十月十九日午时。公卒于癸丑年正月初一日午时，墓在光德里长仑石老寨坐壬向丙无子午，妣卒于癸巳年五月十九日辰时，墓在本处观口墓坐辛向寅兼庚甲，继妣卒于乙丑年三月初七日午时。

九世祖仕卿字邦相号元富，乃明哲公之四子也生。于乙亥年正月二十日子时，娶妣本里王氏，生于顺治甲申年正月二十四日酉时。生男有五，长曰应武，次曰应两，三曰应猷，四曰应回，五曰应周，女二长，税治配，南邑杉安胡家，次布治，配依仁里庄家。公卒于丙子年十月二十一日辰时，墓在在坊里小岭头畲内，坐甲向庚，妣卒于康熙庚子年六月二十四日午时，墓在本里寨内山土名石圭安，坐寅向申无甲庚。

十世祖讳应周字时普号克全，乃元富公之子也。生于康熙甲子年十二月二十七日卯时，娶妣洪氏讳周娘，生于康熙戊寅年七月初十日辰时，生男有三，长曰业惕，次曰业严，三曰业沙。公之移居齐美，即今为齐美之开基祖也。公卒于乾隆乙丑年十二月十八日巳时，墓在本里本乡土名胡仔尾人，形坐乾向巽兼亥乙，妣卒于乾隆乙巳年十一月十三日亥时，墓在本里本乡土名后人坑，蛇形坐壬向丙兼子午分金辛亥辛巳。

附录 2:陈氏家族前十世谱系表



附录3：溪村陈氏家族长房龟山派通婚姓氏和区域（清—民国）

婚入人口和地名姓氏

地名	人数	姓氏
本里	43	李、谢、吴、林、容、洪、苏、张等
依红里	10	吴、周、许、杨
新溪里	8	郭、连、黄、林、廖
兴一里	2	林
县邑	15	周、王、李、梁
异县	4	吴、等
其他	4	温、许、黄
共计	86	

婚出人口和地名姓氏

地名	人数	姓氏
本里	14	许、王、林、李、黄、谢
依红里	6	翁、连、萧、施
光德里	6	王、许、黄、张
兴一里	4	林
县邑	10	黄、周等
异县	2	欧等
其他	8	柯、杨、林、马等
共计	50	

附录 4：1946 年安溪县租佃制度调查表

（1946 年 7 月 10 日县建设科调查）

1. 农民分类

甲. 在全县农民户口中地主占 6%，自耕农占 50%，半自耕农占 21%，佃农占 14%，雇农占 9%；

乙. 在耕有田地之农民中，自耕农占 50%，半自耕农占 26%，佃农占 24%；

丙. 现在农民所负担之赋税以田赋为最多，事业费次之，劝募公益再次之。

2. 下列各种农户普通（大多数或一般情形）每家耕种田地亩数

一般情形	总计	水田	旱地
自耕农	13.5	6.8	4.8
半自耕农	16.1	14.7	1.4
佃农	19.8	18.1	1.7

3. 田地租期

甲. 在一百户租进田地耕种的家中，永佃的占 3 家，不定期限的占 90 家，有定期的占 7 家；

乙. 定期租佃的期限，最长的五年，最短的一年，大多数或一般情形不限年；

4. 纳租方法

甲. 境内佃户以金钱缴纳田租的占 0%；

乙. 境内佃户以谷物缴纳田租的占 90%；

丙. 境内佃户以分租（收获物与地主按约定成分分之）缴纳田租占 10%。

附录 5：重修陈氏祖祠记

教美陈氏祖祠，在闽南名镇安溪县邑西之水口尾大榕树以南。明嘉靖年间，族贤见斯地山明水秀、和风习习、宜经张门庭，遂率族人立祖祠于是。古祠屹立吾乡三朝，俾使族人入，庙思敬，以仁意为训，纣善为光，忧乐相共，家业振兴。公元一九三五乙亥年，清溪洪水泛滥，殃及吾祠。公元一九六二壬寅年，族中房支协同重建祠堂于旧址。所憾者，世事变迁，公元一九六七年，吾祠不复其位。

祖祠，所以尊祖敬天者也，亦所以凝族人之心，聚族人之力，兴族人之业者也，此为吾族之共识。公元一九九二壬申年，为顺昌平盛世思感德之潮流，应复兴家业重统祖宇之民心，经祖祠重建筹备委员会主持，我族人数次会议，遂拟于斯年九月十四日丑时动工再建。此议既定，族亲广问名贤，使祖祠地理方位、重建工程及仪式程序之诸多方案为之确定。经族人争相献款捐需齐心协力，兴工、安门、上梁之进行如顺水行舟，次年六月二十七日，祖祠告落成。癸酉年十一月吉日，我族隆重其事，安奉福德正神位，表合境平安之愿。

庆成事，惟厚礼可以为之。公元一九九四甲戌年十二月初五，族人咸集，请祖灵于堂前，钟鼓齐鸣，众灯毕至，告业就，谢祖恩，祈德泽，可谓光我教美之举。是以为记。

（引自《教美陈氏祖祠重建落成纪念》，1994 年印刷，第五页。）

附录6:第四次全国人口普查手工汇总表(溪村普查区)

常住人口户口登记状况

总户数	555户	俱家庭成员,无集体户	
总人口数		男	女
	2880人	1426人	1454人
常住本县户口	2826人	1403人	1423人
常住本县一年以上,户口在外县	29人	11人	18人
人住本县不满一年,离开户口登记地一年以上	4人	3人	1人
人住本县,户口待定	21人	9人	12人

人口自然变动和妇女生育状况

	合计	男	女
	出	生	
1989年上半年	66人	36人	30人
1989年下半年	57人	30人	27人
1990年上半年	39人	22人	17人
	死	亡	
1989年上半年	7人	1人	6人
1989年下半年	6人	3人	3人

	合计	男	女
1990年上半年	6人	3人	3人
1989年有生育妇女	人数114人	（有1人未达21周岁）	
按生育组分组	1孩	39人	
	2孩	32人	
	3孩	34人	
	4孩	8人	
	5孩	1人	

各种文化程度人口

大学本科	无
大学专科	1人
中专	3人
高中	103人
初中	512人
小学	1339人
不识字或识字很少	318人
0—5周岁人口	604人

附录 7：安溪县凤城镇溪村基本情况（据 1991 年底镇政府统计）

人口与农业

		美法村	全　镇
户　数		572 户	3807 户
人　口		2812 人	15207 人
耕　地		363 亩	1793 亩（总面积 21123 亩）
粮食总产		296 吨	982 吨
山地面积		2697 亩	9980 亩（森林覆盖率 45.7%）
茶叶	面　积	56 亩	713 亩
	产　量	2 吨	51 吨
果树	面　积	154 亩	3332 亩
	产　量	16 吨	22 吨
耕　牛		103 头	437 头
生　猪		680 头	3447 头
人均纯收		466 元	524 元
人口自然率‰		10.16‰	11.24‰
粮食耕地平均每亩年产量		1288 公斤	951 公斤

农村基层组织情况

村民委员会	1 个		
村民小组	19 个		
乡村户数	572 户		
乡村人口	2812 人		
乡村劳动力	合计 1100 人	男 630 人	女 470 人

农村固定资产投资

私人固定资产投资	
投资总额	12 万元
其中用于建房(房屋价值)	10 万元(包括住宅 8 万元)
建筑面积	500 平方米
建房户数	10 户
农村集体固定资产投资	无

附录 8:1992 年溪村 30 个家户调查所获背景信息

调查对象

访问户数	家长平均年龄	性别比例
30.00	49.73	103.03%

受抽样的家长的职业

职业类别	数量	职业比例
知识分子	1.00	3.33%
官员	0.00	0.00%
公务(医疗)	1.00	3.33%
经商	1.00	3.33%
交通和手工业	12.00	40.00%
服务业	0.00	0.00%
农业	14.00	46.67%
一般劳力	0.00	0.00%
家务或无职业	1.00	3.33%
	30.00	100.00%

基本统计(以户为单位)

	平均值	标准差	最小值	最大值	总值
家庭成员	6.77	2.62	3.00	13.00	203.00
独立成员	3.23	1.28	2.00	6.00	97.00
依赖成员	3.53	1.76	1.00	7.00	106.00
住过外乡成员	2.67	1.56	1.00	7.00	80.00
现住外乡成员	0.17	0.38	0.00	1.00	5.00
受过九年以上教育的成员	0.80	0.96	0.00	4.00	24.00
居住空间	13.59	8.98	2.00	40.00	407.74
耕地(亩/人)	0.14	0.08	0.00	0.30	4.11

本书参考文献

（个人著者以姓氏的第一拼音字母为编排次序，
集体著者以第一字拼音字母为次序）

Emily Martin Ahern, 1973, *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, Stanford University Press.

Emily Martin Ahern 1981, *Chinese Ritual and Politics*, Cambridge University Press.

Goran Aijmer, 1984, ed, *Leadership on the China Coast*, Curzon Press.

安溪县美北保《呈请设立溪村小学》(1935),安溪县档案局,68—5—153卷。

安溪县第一区《呈报私塾不遵令停闭书》(1937),安溪县档案局,68—5—43卷。

安溪县档案局(1937—1946农民冬耕贷款项),68—7—170卷。

据安溪县档案局《警务项》,58—3—17卷。

安溪县国民政府《安溪县37年度各项县税历次追加减预算报告表》(1948),安溪县档案局68—6—292卷。

安溪县档案局《安溪县城苑镇溪村保民大会暨改选保长会议录》(1948),58—7—216卷。

安溪县档案局《存案》(1948),68—6—180卷。

安溪县凤城镇政府《农业年报统计报表》,1982、1985、1988、1991年资料。

安溪县凤城镇政府1990年编《全国第四次人口普查资料人工总汇》(手抄本)。

安溪县凤城镇政府 1991 年编《1991 年农村年报统计表》(手抄本)。

安溪县凤城镇政府 1991 年编《1991 年农村年报统计表》(手抄本)。

安溪县志工作委员会编《安溪县志·建置志》(初稿),1991 年油印本。

安溪县志工作委员会 1992 年编《安溪县志·粮食志》(征求意见稿油印本)。

Benedict Anderson, 1983, *The Imagined Community*, Verso.

Hugh Baker, 1991, "Marriage and mediation: Relations between lineages", in Hugh Baker and Stephan Feuchtwang, eds, *An Old State in New Settings*, JASO, pp. 11—24.

Peter Blau, 1964, *Exchange and Power in Social Life*, John Wiley and Sons.

Maurice Bloch, 1986, *From Blessing to Violence*, Cambridge University Press.

Pierre Bourdieu, 1977, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge Universify Press.

Derk Bodde, 1975, *Festivals in Classical China*, Princeton University Press.

Anita Chan, Jonathan Unger, and Richard Madsen, 1984, *Chen Village*, University of California Press.

陈拱"安溪县行政建置与区划演变"《安溪方志通讯》,1990(8)。

陈拱"安溪县土地改革运动简况",刊于《安溪方志通讯》,1991 年第 9 期。

陈翰笙《解放前的地主和农民》,中国社会科学出版社 1984 年版。

陈奕麟"重新思考 Lineage Theory 与中国社会",刊于《汉学研究》,1984,2(2)。

陈支平《近 500 年来福建的家族社会与文化》,上海三联书店 1991 年版。

陈支丰"略证李光地的乡族观",安溪县李光地学术评论会论文(1992)。

Godwin Chu and Francis Hsu, 1983, eds, *China's New Social Fabric*, Kegan Paul International.

Myron Cohen, 1970, "Developmental process in the Chinese domestic group", in M. Freedman ed., Family and Kinship in Chinese Society, Stanford University Press, pp. 21—36.

Myron Cohen, 1993, "Cultural and political inventions in Modern China: The case of the Chinese 'peasant'", *Daedalus*, 122 : 2, pp. 151—170.

Isabel and David Crook, 1979, *Mass Movement in a Chinese village: Ten Mile Inn*, Routledge and Kegan Paul.

Kenneth Dean, 1993, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*, Princeton University Press.

Prasenjit Duara, 1988, *Culture, Power and the State*, Stanford University Press.

Emile Durkheim, 1933, *The Division of Labour in Society*, Macmillan.

Jahannes Fabian, 1983, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press.

费孝通《江村经济》,1939 年英文版,第 106—116 页。

费孝通《社会学的探索》,天津人民出版社 1984 年版。
费孝通《乡土中国》,三联书店 1985 年重印。
费孝通"人的研究在中国:结束答词",刊于《人的研究在中国》,天津人民出版社 1993 年版。
Stephan Feuchtwang, 1974, "Domestic and communal worship in Taiwan", in Arthur Wolf, ed, *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford University Press, pp. 105—130.
Stephan Feuchtwang, 1993, "Historical metaphor: A study of religious representation of authority", *Man*, 1993(1).
Stephan Feuchtwang and Wang Mingming, 1992, "The politics of culture or a contest of histories: Representations of Chinese popular religion", *Dialectical Anthropology*, 16:251—272.
G. M. Foster, 1967, *Tzintzutzan*, Little Brown.
Maurice Freedman, 1958, *Lineage Organisation in Southeastern China*, Athlone.
Maurice Freedman, 1963, "A Chinese phase in social anthropology", *British Journal of Sociology*, 14(1), pp. 1—13.
Maurice Freedman, 1970, "Ritual aspects of Chinese kinship and marriage", in Freedman ed., *Family and Kinship in Chinese Society*, Stanford University Press, pp. 163—187.
Anthony Giddens, 1985, *The Nation-State and Violence*, Polity.
Ernest Gellner, 1983, *Nations and Nationalism*, Black-

well.

Marcel Granet, 1975, *Festivals and Songs of Ancient China*, Routledge.

Maurice Godelier, 1972, *Ratonality and Irrationality in Economics*, Now Left Books.

黄宗智(Philip Huang)《长江三角洲小家庭与乡村发展》，中华书局1992年版。

Harry Lamley, 1990, 'Lineage feuding in Southern Fujian and Eastern Guangdong under Qing rule,' in Steven Harrell and Jonathan Lipman, eds, *Violence in China*, State University of New York Press, pp. 27—64.

Edmund Leach, 1964, *Political Systems of Highland Burma*, Athlone.

Edmund Leach, 1983, *Social Anthropology*, Fontana Press.

林美容"是由祭祀圈来看草屯镇的地方组织"，中央研究院《民族研究所集刊》，第62期(1986)，第53—114页。

刘枝万"台湾的瘟神庙"，中央研究院《民族研究所集刊》，第22期(1966)，第53—95页。刘枝万"台湾的道教"，载福井康顺等监修《道教》，上海古籍出版社1992年版，第三卷，第116—154页。

Richard Madsen, 1984, *Morality and Power in a Chinese Village*, California University Press.

Marcel Mauss, 1990 (1950原版), *The Gift*, Routledge.

David Mozingo and Victor Nee, eds., 1985, *State and Society in Coutemporary China*, Cornell University Press.

Jean Oi, 1989, *State and Peasant in China*, University of California Press.

Samuel Popkin, 1979, *The Rational Peasant*, University of California Press.

潘光旦《明清两代嘉兴的望族》,上海书店 1991 年重印。

片山刚"明清王朝统治与民间社会",刊于《广州研究》,1986(6)。

S&J. Potters, 1990, *China's Peasants: The Anthropology of a Revolution*, Cambridge University Press.

乾隆版《安溪县志》,厦门大学出版社 1985 年重印版。

乾隆版《泉州府志》,泉州方志办 1985 年重印版。

乾隆版《德化县志》,德化县志办 1987 年重印版。

《清朝文献通考》,卷 19,户口一。

Robert Redfield, 1953, *The Primitive World and Its Transformation*, Cornell University Press.

Steven Sangren, 1987, *History and Magical Power in a Chinese Community*, Stanford University Press, pp. 61—92.

James Scott, 1976, *The Moral Economy of the Peasant*, Yale University Press.

施振民"祭祀圈与社会组织"中央研究院《民族研究所集刊》,第 36 期(1975),第 191—208 页。

Franz Schurmann, 1956, "Traditional property concepts in China", *Far Eastern Quarterly*, 15(4).

Helen Siu, 1989, *Agents and Victims in South China*, Yale University Press.

Helen Siu, 1989, "Recycling rituals", in Petty Link et al eds., *Unofficial China*, Westview Press, pp. 121—137.

G. William Skinner, 1964—5, "Marketing and social structure in rural China", *Journal of Asian Studies*, 24:

3—34，195—228，363—399.

G. William Skinner，1977，"Cities and hierarchies of local systems"，in Skinner ed.，*The City in Late Imperial China*，Stanford University Press.

G. William Skinner，1985，"The structure of Chinese history"，*Journal of Asian Studies*，44：271—292.

《孙中山全集》，人民出版社 1981 年版。

田中一成"中国地方剧的发展构造"，刊于《东洋文化》，1978(58)，第 1—42 页。

田中一成《中国祭祀与演剧研究》，东京大学出版社 1981 年版。

Van Gennep，1965，*The Rites of Passage*，Routledge and Kegan Paul.

Immanuel Wallerstein，1974，*The Modern World System*，New York Academic Press.

王沪宁《当代中国村落家族文化》，上海人民出版社 1991 年版。

王连茂"略论闽南族谱中移民资料的价值及其分类研究"，刊于《泉州文史》，第 10 期(1989)。

王铭铭"唐宋时期人口的增长与泉州港的勃兴"，刊于《福建人口》，1987(1)。

王铭铭"帝国政体与基层社会的转形"，刊于《史学理论研究》，1995(1)。

Mingming Wang，1995，"Place，administration and territorial cults in late imperial China：A case study from South Fujian"，*Late Imperial China*，16(1).

Max Weber，1951，*The Religion of China*，The Free Press.

Arthur Wolf, 1974, "Gods, ghosts, and ancestors", in A. Wolf, ed, *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stauford University Press, pp. 1—182.

吴文藻"导言",王同惠、费孝通著《花蓝瑶社会组织》,江苏人民出版社 1988 年再版。

溪村村委会 1991 年编《溪村户口登记簿册》(手抄本)。

溪村 1912 年《教美陈氏长房龟山派支谱》(手抄本)。

溪村教美陈氏祠堂修缮委员会 1992 年编《教美陈氏家先谱》(手抄本)。

溪村陈氏 1912 年《教美陈氏家谱·序》(1991 年手抄本)。

溪村陈氏民国后期《长房三宗支谱》(手抄本)。

溪村村民委员会《土地档案》(1992)。

溪村村民委员会 1992 年编《土地产权登记》(手抄、未完成)。

溪村村委会 1992 年编《溪村户口注册簿》(手抄本)。

溪村教美陈氏祖祠重建委员会编《教美陈氏祖祠重建落成纪念》,1994 年版。

徐本章"玄妙神奇石牛山",刊于《石牛山》,德化县志办公室 1989 年版,第 3—7 页。

徐本章"古刹春秋",刊于《石牛山》德化县志办公室 1989 年版,第 22—25 页。

许嘉明"祭祀圈之于居台湾人社会的独特性",《中华文化复兴月刊》,第 11 卷(1978),第 6 期。

叶春及《惠安政书》,福建人民出版社 1987 年版。

郑振满"明清福建的祭祖习俗与宗族组织",刊于《厦门大学学报》,1987 年(增刊)。

郑振满《明清福建家族组织与社会变迁》,湖南教育出版社 1992 年版。

周石真等“泉州婚礼遗俗”，刊于泉州市民政局泉州志编纂委员会编《泉州旧风俗资料汇编》1985年版，第31--61页。
周英“封建迷信与群众文化”，刊于《群众文化》，1988(5)。
朱勇“清代江南宗族法的经济职能”，刊于《中国经济史研究》，1987(4)。
庄英章《林圮埔——一个台湾市镇的社会经济发展史》，中央研究院民族研究所专刊2种(1977)，八号。